

VU Research Portal

Naar een bestaan volkomen

Roozenboom, S.M.

2007

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Roozenboom, S. M. (2007). *Naar een bestaan volkomen: Dogmatische motieven in de fundering en verdediging van de dienst der genezing door theologen van de charismatische vernieuwing in Nederland en de omgang met deze motieven in de Nederlandse hervormde en gereformeerde theologie van de laatste 150 jaar.* [, Vrije Universiteit Amsterdam].

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

NAAR EEN BESTAAN VOLKOMEN

Dogmatische motieven in de fundering en verdediging van de dienst der genezing door theologen van de charismatische vernieuwing in Nederland en de omgang met deze motieven in de Nederlandse hervormde en gereformeerde theologie van de laatste honderdvijftig jaar

© 2007

Druk: Koninklijke Drukkerij C.C. Callenbach B.V., Nijkerk

Omslagontwerp: Ad Rietveld

ISBN 978 90 8659 081 0

Alle rechten voorbehouden.

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de schrijver.

VRIJE UNIVERSITEIT

NAAR EEN BESTAAN VOLKOMEN

Dogmatische motieven in de fundering en verdediging van de dienst der genezing door theologen van de charismatische vernieuwing in Nederland en de omgang met deze motieven in de Nederlandse hervormde en gereformeerde theologie van de laatste honderdvijftig jaar

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad Doctor aan
de Vrije Universiteit Amsterdam,
op gezag van de rector magnificus
prof.dr. L.M. Bouter,
in het openbaar te verdedigen
ten overstaan van de promotiecommissie
van de faculteit der Godgeleerdheid
op maandag 21 mei 2007 om 13.45 uur
in de aula van de universiteit,
De Boelelaan 1105

door

Siebe Maarten Roozenboom

geboren te Huizen

promotor:
copromotoren:

prof.dr. A. van Egmond
dr. J.A. Montsma
prof.dr. M.F.G. Parmentier

WOORD VOORAF

De ontdekking van de lichamelijke kant van het geloof gaat voor mij terug op de kennismaking met de charismatische beweging in Nederland, via de boeken van dr. K.J. Kraan. Ik was toen nog student aan de RUU. Eenmaal predikant geworden in Zeeland wijdde ik mijn eerste studieverlof in 1992 aan een diepere studie van Kraan.

Prof. dr. A. van Egmond, als dogmaticus verbonden aan de VU te Amsterdam en bovendien ook nog schoonzoon van Kraan, was zo vriendelijk mij van advies te dienen. Gaandeweg groeide de behoefte om deze studie in een bredere context te plaatsen en zo werden de bouwstenen voor dit proefschrift aangedragen.

Verscheidene jaren heb ik aan dit project gewerkt en dit was voor mij als fulltime predikant geen sinecure. Het onderzoek geschiedde dan ook verspreid over vele losse uren en halfuurtjes, aangevuld met twee volledige studieverloven in Holten van in totaal zes maanden in 1997 en 2002.

De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat ik ook kritische reserve heb ontmoet in gesprekken over dit onderwerp binnen de gemeente. Dit heeft mij voorzichtig gemaakt en tegelijk gestimuleerd om verder te gaan, vanuit de overtuiging dat de kerk op dit gebied een taak heeft die niet verwaarloosd mag worden.

Ik dank in het bijzonder prof. van Egmond voor zijn deskundige en geduldige leiding. Zonder zijn aanmoediging zou dit boek niet tot stand gekomen zijn.

Mijn erkentelijkheid gaat ook uit naar de beide copromotoren, prof. dr. M.F.G. Parmentier en dr. J.A. Montsma. Het boek van Parmentier, *Heil maakt heel*, leverde een niet weg te denken bijdrage voor het onderzoek. Van zijn corrigerende opmerkingen daarna heb ik dankbaar gebruik gemaakt.

Ik dank dr. Montsma voor zijn zeer nauwkeurige lezing van het manuscript en voor zijn scherpzinnige formele en materiële kritiek.

De bespreking van mijn studiethema in de promovendi-groep onder leiding van prof. dr. A. van Egmond en prof. dr. C. van der Kooi heb ik zeer gewaardeerd.

Verder noem ik de nestor van de Charismatische Werkgemeenschap Nederland, drs. W.W. Verhoef uit Vlaardingen, die mij gestimuleerd heeft om het charismatische erfgoed dieper te doordenken, mede aan de hand van zijn doctoraalscriptie.

Dr. B. Wentsel heeft mij bezielend terzijde gestaan in dit onderwerp, mede vanuit zijn omvattende dogmatiek, die voor mij in menig opzicht als compendium en kompas heeft gefungeerd.

Voorts gaat mijn dank uit naar de Hervormde Gemeente 's-Heerenhoek, Nieuwdorp en Lewedorp, die mij de beslissende impuls gaf om dit onderwerp uit te diepen.

Voorts ook naar de Hervormde Gemeente Holten, die mij de gelegenheid en ruimte gaf om verder te studeren en mij te verdiepen in het charismatische gedachtengoed, mede ook binnen de Charismatische Kring in Holten. De bezinning op de dienst der genezing in de gemeente is binnen het pastoraal college op gang gekomen. Dit is een verheugende ontwikkeling.

Ook de Gereformeerde Kerk “De Kandelaar” te Holten ben ik dank verschuldigd

voor het mij bereidwillig ter hand stellen van de benodigde synodeverslagen.
Mevr. drs. A. Fischer-Vahl in Holten heeft de Engelse samenvatting aan een nauwkeurige correctie onderworpen, waarvoor mijn dank.
Ik dank ook mevr. Riet van Sliedregt uit Huizen die mij vele jaren geleden geïntroduceerd heeft in het denken van de charismatische vernieuwing in Nederland. Zonder haar zou ik niet op het idee van deze studie zijn gekomen.
Mijn vriend Eric-Jan van den Hout in Amersfoort heeft mij in al die jaren van voorbereiding bijgestaan met zijn belangstelling en bemoediging, ook op momenten van vertwijfeling.
Mijn vriend Gert Ribbink in Holten heeft mij op beslissende momenten de juiste computer-technische aanwijzingen gegeven om het document drukklaar te maken.
De heer Ad Rietveld uit Huizen heeft op kunstzinnige wijze vorm gegeven aan het thema in het omslagontwerp: een open bijbel, een kruikje olie, een strip medicijnen en geneeskrachtige kruiden zijn de door God geschonken middelen voor de dienst der genezing, op weg naar een bestaan volkomen.

Ik draag dit geschrift op aan mijn ouders Piet (1918-1984) en Carla (1926-1992), die reeds lang niet meer leven, maar die mij altijd alle ruimte en middelen geboden hebben voor de theologische studie zonder het eindresultaat daarvan te kunnen aanschouwen.

En mijn gedachten gaan uit naar mijn gezin, in liefde en verbondenheid: naar mijn vrouw Femmie, met haar niet aflatende aandacht en hulp, en dochters Janine en Josca, die de vrolijke en stabiele achtergrond vormden van het werken aan dit geschrift. Zij hebben veel begrip getoond voor mijn fysieke afwezigheid wanneer ik aan het studeren was.

Tenslotte hoop ik dat dit boek stimulerend zal doorwerken in de gemeente, het lichaam van Christus, dat in alle aanvechtingen en strijd tegen de machten van ziekte en dood, op weg is 'naar een bestaan volkomen'.
Bovenal dank ik God, onze Schepper en Heelmeester in Christus: dat Hij mij vergund heeft dit studieproject tot een goed einde te brengen.

Siebe Roozenboom

Deze uitgave is mede mogelijk gemaakt door een financiële bijdrage van:

Stichting "Aanpakken"
Het Calvin Fonds van de Vereniging VU-Windesheim
De Maatschappij van Welstand / Het Nederlands Protestants Convent

INHOUDSOPGAVE

WOORD VOORAF	i
INHOUDSOPGAVE	1
1 INLEIDING	10
1.1 Dienst der genezing	10
1.2 Vraagstelling	11
1.3 Werkwijze	12
1.4 Indeling	12
1.5 Titel	13
 DEEL I: THEOLOGEN VAN DE CHARISMATISCHE VERNIEUWING	
2 K.J. KRAAN	14
2.1 Inleiding	14
2.2 Kraan als pionier in de dienst der genezing	14
2.2.1 Het boek <i>‘Opdat u genezing ontvangt’</i>	14
2.2.2 Invloeden	15
2.3 Bijbelse grondnoties	17
2.3.1 Invloed van de Amsterdamse School	17
2.3.2 Hermeneutische uitgangspunten	17
2.3.3 Kraans artikelen in <i>In de Waagschaal</i>	18
2.3.4 Hermeneutisch principe	21
2.4 De oorsprong van ziekte	21
2.4.1 Het chaotische	21
2.4.2 Het diabolische	24
2.4.3 Occulte dynamiek	25
2.4.4 Negatief-externe krachten en machten	25
2.4.5 Strijd tegen ziekte	26
2.4.6 Samenvatting	26
2.5 Genezing als bevrijding	27
2.5.1 Een zaak van gerechtigheid	27
2.5.2 Genezing besloten in de zegen	28
2.5.2.1 Goddelijke genezingsenergie?	28
2.5.2.2 Psychische geneeskracht?	30
2.5.3 Christus als Geneesheer	31
2.5.3.1 Christus als representant van de arme en de zieke	31
Excurs: de notie van het vlees bij Kraan	32
2.5.3.2 Kruis en opstanding	33
2.6 Genezing door de Geest vanuit de toekomst	36
2.6.1 Het werk van de Geest	36
2.6.2 De Geest en de schepping	37

2.6.3	Christus en de Geest	38
2.6.4	Zich realiserende eschatologie	39
2.6.4.1	Conclusie	41
2.6.5	De Geest en de gemeente	42
2.6.5.1	De charismata	42
2.6.5.2	De Geest en de enkele gelovige	44
2.7	De dienst der genezing in de gemeente	46
2.7.1	Een kerkelijke dienst	46
2.7.2	De instructie van Jakobus	46
2.7.3	Het wonder	49
2.8	Samenvatting en conclusie	49
2.9	Kritische bespreking van Kraans handboek door H. Smit	50
3	W.W. VERHOEF	57
3.1	Inleiding	57
3.2	Schepping, ziekte en dood	57
3.3	Christus' genezingsbediening	58
3.3.1	De kwestie van de volmacht	59
3.4	De bediening tot genezing van de kerk	63
3.5	Theologie van de geschiedenis: kruis en opstanding	65
3.6	Eschatologie	66
3.7	Pneumatologie	67
3.7.1	De doop in de Heilige Geest	67
3.7.2	De Geestesgaven	68
3.8	Gebied en voorzienigheid	69
3.9	Exorcisme	71
3.10	Samenvatting en conclusies	72
4	M.F.G. PARMENTIER	74
4.1	Inleiding	74
4.2	Omschrijving en doel van de bediening tot genezing	74
4.3	Hoofdgedachte van <i>Heil maakt heel</i>	76
4.3.1	Het hagedisprincipe en het magnetisme	77
4.4	Schepping, scheppingsgave en charisma	79
4.5	Zonde, ziekte en dood	81
4.6	Genezing: scheppingskracht en opstandingskracht	82
4.7	Lichamelijke genezing	84
4.7.1	Tijdvakken	84
4.7.2	Benadering en methode	85
4.8	Wonderen	88
4.9	Samenvatting in stellingen van Parmentier	89
4.10	Reacties op <i>Heil maakt heel</i>	91
4.10.1	De reactie van R. van Elderen	92
4.10.2	De reactie van C. van der Kooi	96

4.10.3	De reactie van J. de Jong	98
4.10.4	De reactie van R. Kranenburg	99
4.10.5	Samenvatting van de kritiek	100
4.10.6	Antwoord van Parmentier	100
4.11	Overeenkomst met W.J. Hollenwegers <i>Geist und Materie</i>	101
4.11.1	Inleiding	101
4.11.2	Hoofdgedachte	102
4.11.3	De dienst der genezing	102
4.11.4	Pneumatologie	104
4.11.5	Gebod en wonder	106
4.11.6	Kenmerken van Hollenwegers benadering	107
4.12	Samenvatting en conclusie	109
5	J.-J. SUURMOND	111
5.1	Inleiding	111
5.2	Het sabbatsspel als theologisch model	112
5.2.1	Schepping: de wereld als spel	112
5.3	Schepping, ziekte en zonde	113
5.3.1	Schepping en ziekte	113
5.3.2	Zondeval en verlossing	113
5.4	Genezing	115
5.4.1	Jezus' helende activiteit	115
5.4.2	Genezingsberichten. Demonen en engelen	116
5.5	De Geest als eschatologische gave	118
5.5.1	De doop met Woord-en-Geest	118
5.5.2	De charismata	118
5.5.3	De charismatische viering als oefenplaats	119
5.5.4	Tongentaal als genezend spreken	120
5.5.5	Paranormale gaven	121
5.6.	Dienst der genezing	122
5.7	De persoon van de genezer	122
5.8	Conclusies	123
6	J. VEENHOF	126
6.1	Inleiding	126
6.2	Charismatisch geraakt	126
6.3	Aandacht voor de pneumatologie	128
6.3.1	De Geest als communicator. Relaties van de Geest	129
6.3.1.1	Christus en de Geest	129
6.3.1.2	De verhouding van de Geest tot de openbaring	129
6.3.1.3	De relatie tussen de Geest en de kerk	130
6.3.1.4	Het eigen karakter en de ervaring van de Geest	131
6.3.2	De Geest als Pontifex Maximus	131
6.4	Heil en heling	133

6.4.1	Ziekte en haar achtergronden	134
6.4.2	Genezing: bijbels-theologisch en kerkhistorisch	135
6.4.3	Mensbeeld	136
6.4.4	Gezondheid	137
6.5	De dienst der genezing: Christus Medicus	139
6.5.1	Teamwerk van pastor en medicus	142
6.6	Samenvatting en conclusies	143
7	M.J. PAUL	145
7.1	Inleiding	145
7.2	Een roep om aandacht voor het thema genezing	145
7.3	De hedendaagse situatie	145
7.4	Oude en Nieuwe Testament	148
7.5	De oorzaken van ziekte	149
7.6	De dienst der genezing als blijvende opdracht	151
7.6.1	Marcus 6:7-13	151
7.6.2	Jakobus 5:13-18	151
7.7	Dogmatische grondlijnen	154
7.7.1	Uitgangspunt niet in de schepping	154
7.7.2	Vergeving en genezing. Kruis en opstanding	155
7.7.3	Eschatologisch voorbehoud	155
7.7.4	Het wonder	156
7.8	Ziekenzalving in de christelijke gemeente	157
7.8.1	Ziekenzalving als kerkelijke traditie	157
7.8.2	Ziekenzalving in de praktijk	159
7.9	Samenvatting en conclusies	161
8	SAMENVATTING DEEL 1 EN TUSSENBALANS	162
8.1	Samenvatting	162
8.2	Tussenbalans	162
8.3	Toegespitste vraagstelling	163
DEEL II: GEREFORMEERDE THEOLOGEN		
9	A. KUYPER	165
9.1	Inleiding	165
9.2	De goede schepping. Ziekte en zonde	165
9.3	De 'gemeene gratie' als reactie op de zonde van de mens	168
9.4	Genezing christologisch	171
9.4.1	Jezus' aandacht voor het lichamelijke	171
9.4.2	De climax van Hemelvaart	172
9.5	Het werk van de Geest. Pinksteren	173
9.5.1	Pneumatologie en eschatologie	173

9.5.2	Het werk van de Geest in de schepping	174
9.5.3	De Geest in de herschepping	175
9.5.4	Hemelvaart en Pinksteren	176
9.5.5	De charismata	177
9.6	Gebed en wonder	180
9.6.1	Bidden om genezing	180
9.6.2	Het wonder	183
9.7	Is er een kerkelijke dienst van genezing?	185
9.7.1	Hoe Kuyper Jakobus 5:13-16 leest	185
9.7.2	Diaconale ziekenzorg	185
9.8	Kuypers positie en de charismatische beweging	185
9.8.1	Raakpunten en verschilpunten met de charismatische beweging	186
9.8.2	Conclusie	187
10	H. BAVINCK	188
10.1	Inleiding	188
10.2	Het lichaam als theologische notie	188
10.3	De herkomst van ziekte	190
10.4	Genezing: christologisch en eschatologisch	191
10.4.1	Het heil van Christus in ons lichaam?	191
10.4.2	Eschatologie en christologie	192
10.4.2.1	Het opstandingslichaam	193
10.4.2.2	De vernieuwing van de wereld	193
10.4.2.3	Het leven in de tussentijd	194
10.5	Genezing een pneumatologisch bemiddelde gave?	195
10.5.1	Hoofdlijnen in Bavincks pneumatologie	195
10.5.2	De charismata	196
10.6	Gebed en wonder	197
10.6.1	Bidden om genezing onder de voorzienigheid Gods	197
Excurs:	ds. F. Kramer over het gebed	199
10.6.2	Wonderen?	201
10.7	Conclusie	204
11	G.C. BERKOUWER	205
11.1	Theologische werkwijze	205
11.2.	Aandacht voor het lichamelijke	206
11.2.1	Contra het spiritualisme	206
11.2.2	Het lichaam in het beeld Gods	206
11.3	De wortels van ziekte en dood	208
11.3.1	De herkomst van ziekte	208
11.3.1.1	Visie op de oergeschiedenis in Genesis 1-3	208
11.3.2	Natuurlijke sterfelijkheid?	209
11.3.3	Ziekte en chaos	210
11.3.4	Demonologisch verband?	210

11.4	De doorbraak van het Koninkrijk in Christus	211
11.5	Het werk van de Geest in de spanning van het 'reeds' en 'nog niet'	212
11.5.1	Tussen Hemelvaart en parousie. De zin van de tussentijd	212
11.5.1.1	Actualisering van de eschatologie	212
11.5.1.2	Consequente en gerealiseerde eschatologie	213
11.5.1.3	Overwicht	214
11.5.2	Pneumatologie. Rechtvaardiging, heiliging, volharding en ... genezing?	215
11.5.3	De charismata	217
11.6	Gebed en wonder	219
11.7	Dienst der genezing?	221
11.8	Conclusie	222

DEEL III: HERVORMDE THEOLOGEN

12	J.H. GUNNING Jr.	223
12.1	Inleiding	223
12.2	Het lichaam als theologische categorie	223
12.2.1	Christologisch uitgangspunt	223
12.2.2	Het doel: vernieuwde lichamelijkheid	224
12.2.3	De wortels van Gunnings aandacht voor de lichamelijkheid	225
12.3	Lichamelijkheid en schepping	226
12.3.1	Het beeld Gods	226
12.3.2	De invloed van de zonde op het lichaam	227
12.4	Verheerlijkte lichamelijkheid bij Jezus	229
12.4.1	Herstel van de geschonden schepping	229
Excurs:	het postulaat van de opstanding	231
12.4.2	Christus voor ons, boven ons, in ons	232
12.4.3	De verheerlijkte hogepriester	233
12.4.3.1	Christus' voorbede	234
12.5	Grondlijnen in Gunnings pneumatologie	235
12.5.1	De uitstorting van de Geest	235
12.5.2	Nieuwe lichamelijkheid door heiliging	237
12.5.3	Leven in de Geest als opstandingsleven	239
12.5.4	De charismata	240
12.5.5	Het gebed	242
12.5.6	Het wonder	244
12.5.6.1	Conclusie	246
12.6	Eschatologie	246
12.6.1	De prediking van de opstanding	246
12.6.2	De verhouding reeds - nog niet	247
12.7	Dienst der genezing? Gunning en de opwekkingsbewegingen	248
12.8	Raakvlakken met de charismatische beweging	249
12.9	Conclusie	252

13	O. NOORDMANS	253
13.1	Inleiding	253
13.2	Waar ligt de oorsprong van ziekte?	253
13.2.1	Schepping en val	253
13.2.2	Noordmans' platonisme	255
13.3	Enige meditatieën	255
13.3.1	"Zondaar en bedelaar"	255
13.3.2	"De misdeelden"	256
13.3.3	"Jezus op straat"	257
13.4	Van gestalte tot Geest	258
13.4.1	Noordmans' geschiedenisopvatting. Rijk en kruis	258
13.4.2	Pasen, Hemelvaart en Pinksteren	259
13.5	Het werk van de Geest	261
13.5.1	Pneumatologie en eschatologie	261
13.5.2.	Ethische theologie en de genezen christelijke persoonlijkheid	262
13.6	Conclusies	264
14	A.A. VAN RULER	266
14.1	Inleiding	266
14.2	Waardering van het lichaam	266
14.2.1	Het lichaam als schepping	266
14.2.2	De schepping verstaan vanuit het Rijk	268
14.2.3	De wederopstanding van het vlees	270
14.2.3.1	Het opstandingslichaam	271
14.3	Ziekte en chaos. Oorsprong van de chaos	272
14.4	Genezing als vervullingsrealiteit	273
14.4.1	Vervulling in de Messias	274
14.4.1.1	Vervulling en voleinding	276
14.4.1.2	Messiaans intermezzo	276
14.4.1.3	Incarnatie, kruis en Hemelvaart	277
14.4.2	Vervulling door de Geest	278
14.4.2.1	De Geest als kracht van de toekomst	278
Excurs:	de Geest als teken, eersteling en als onderpand	279
14.4.2.2	Aanvankelijke realisering van het Rijk?	281
Excurs:	de verhouding reeds-nog niet in de bijbelse woorden erfenis, zalving, zegel en Geest der belofte	282
14.4.2.3	De gratia interna	284
14.4.2.4	De gratia interna en de charismata	286
14.4.3	Conclusie	287
14.5	Dienst der genezing?	287
14.6	Samenvatting en conclusie	288

15	H. BERKHOF	291
15.1	Aandacht voor ziekte en genezing?	291
15.2	Ziekte, dood en de voorlopigheid. Genezingen van Jezus	291
15.3	Genezingskracht vanuit de opstanding van Christus?	292
15.4	Genezingskracht vanuit de toekomst?	293
15.4.1	Christus, de Geest en de toekomst: methodische werkwijze	293
15.4.2	De Geest als drijfkracht	294
15.4.3	Christus en de Geest	295
15.4.4	De Geest en de toekomst	295
Excurs:	de Geest als voorschot	296
15.4.5	Het leven in de tussentijd: strijd	297
15.4.6	Het millennium en de voleindiging	298
15.4.7	Resumerend	300
15.5	Genezing door de Geest? Het derde element in de wedergeboorte	301
15.6	Gebed en wonder	303
15.7	Berkhof en de dienst der genezing	304
15.8	Conclusie	305
16	A. VAN DE BEEK	307
16.1	Inleiding	307
16.2	Expliciete aandacht voor lijden en ziekte in <i>Waarom?</i>	307
16.2.1	Model één: God als bron van alle dingen	308
16.2.2	Model twee: God wil het kwade niet	310
16.2.3	Van de Beeks eigen model: God en de geschiedenis	313
16.2.4	Conclusie	317
16.3	Kunnen er nog wonderen van genezing gebeuren?	317
16.3.1	Het wonder als doorbraak van het Rijk	317
16.3.2	Het wonder van de opstanding	320
16.4	Het werk van de Geest	321
16.4.1	De Triniteit, de geschiedenis en de toekomst	321
16.4.2	De Geest als kritische instantie	322
16.4.3	De Geest als Trooster	323
16.4.4	Een grillige Geest?	325
16.5	De weg van het gebed	327
16.5.1	Gebed en twistgesprek	327
16.5.2	Rechtvaardiger dan God	328
16.6	Dienst der genezing?	330
16.7	Samenvatting	330
16.8	Conclusies	331

DEEL IV: SYNODALE REACTIES EN RECENTE ONTWIKKELINGEN

17.1	Inleiding	333
17.2	Het hervormde rapport <i>Vragen rondom de gebedsgenezing</i>	

	uit 1959	333
17.2.1	Hoofddedachte	334
17.2.2	Ziekte en haar wortels	335
17.2.3	Genezing	338
17.2.4	Strijd en aanvaarding	339
17.2.5	Geloof en genezing	342
17.2.6	Het gebed	343
17.2.7	Medisch en kerkelijk handelen	344
17.2.8	Samenvatting en conclusies	347
17.2.9	De 'Gaven van genezing' in de studie van Hijmans	348
17.2.10	De invloed van P.J. Roscam Abbing	351
17.2.10.1	Conclusie	357
17.3	De gereformeerde brochure <i>De kerk als helende gemeenschap</i>	358
17.3.1	Inleiding	358
17.3.2	Rapport deputaten Gouda 1985	358
17.3.3	Rapport deputaten Almere 1987	359
17.3.4	De uitgave <i>De kerk als helende gemeenschap</i> uit 1992	361
17.3.5	Conclusies	371
17.4	De CWN-werkgroep 'Lichamelijke genezing'	373

DEEL V: SAMENVATTING, CONCLUSIES EN AANBEVELINGEN

18.1	Samenvatting	377
18.2	Conclusies	379
18.3	Grenzen in het gesprek tussen woordvoerders van de charismatische vernieuwing en de Protestantse Kerk in Nederland	383
18.3.1	Voor theologen van de charismatische vernieuwing	383
18.3.2	Voor de Protestantse Kerk in Nederland	384
18.4	Raakpunten en openingen in het gesprek tussen woordvoerders van de charismatische vernieuwing en de Protestantse Kerk in Nederland	385
18.5	Aanbevelingen	387
	Summary	391
	Literatuurlijst	396
	Register van personen	404
	Register van zaken	411
	Curriculum vitae	412

1. INLEIDING

1.1 Dienst der genezing

Al gedurende vele jaren houdt de Charismatische Werkgemeenschap Nederland (CWN) conventies in Dalfsen. Deze bijeenkomsten mogen zich verheugen in een groot aantal bezoekers, veelal uit de PKN-kerken, onder wie veel jongeren, dertigers en veertigers die samen met hun kinderen komen. Ook veel predikanten nemen deel aan deze conventies.

Een belangrijk element hierbij is de zalving en de zegening van zieken, die we in het algemeen niet of hooguit incidenteel in de kerken aantreffen. S. Stoppels zegt hierover: "De diensten op zaterdagochtend waarop zieken worden gezalfd, hebben door hun eerbied en sereniteit vaak grote indruk op mij gemaakt. Op geen enkele manier is hier sprake van een opzweepend en dwingend geloof in genezing. Maar er is aan de andere kant wel nadrukkelijk geloof dat in de voorbede, de zalvingen, de biddende gemeenschap God genezend aanwezig kan zijn. Binnen de CWN is men ook niet bang om concreet om genezing te bidden. Het verlangen naar genezing is immers een gezonde zaak! Samen met de medische wereld (geen concurrentie!) vecht de kerk tegen ziekte. En ze heeft daarvoor haar eigen 'instrumenten': gebed, biecht, zalving, onderlinge verbondenheid en gemeenschap en het diepe vertrouwen dat God mensenlevens genezend wil aanraken."¹

Deze dienst der genezing is één van de activiteiten en ook een theologisch kenmerk van de CWN. Zij wil deze dienst stimuleren binnen de kerken. Doch tot op heden zijn er maar weinig plaatsen waar deze dienst ook daadwerkelijk wordt beoefend en gedragen door de gemeente.

De kerken hebben zich in het verleden in een aantal synodale rapporten en herderlijke geschriften wel over het onderwerp van de geloofsgenezing uitgesproken, met name naar aanleiding van de genezingscampagnes van H. Zaiss en T.L. Osborn in de jaren vijftig van de vorige eeuw. Deze buitenlandse evangelisten brachten met hun 'evangelie der genezing' destijds grote menigten in beweging. Dit was nieuw in Nederland voor wat betreft de vorm van de massameeting, maar niet qua inhoud. Ook de Nederlandse pinksterbeweging heeft vanaf het begin geijverd voor eerherstel van de gaven van de Geest en herstel van de dienst der genezing, en zich hiervoor beroepen op bijbelse gegevens.²

Vanuit de kerkelijke synodes is het destijds (en tot dusver) niet gekomen tot een aanbeveling om de dienst der genezing te integreren in het kerkelijk leven. Binnen de kerken waren er echter verscheidene predikanten en theologen, die zich

¹ S. Stoppels, "De charismatische beweging: vruchtbaar voor de kerken?", I en II, in: *Centraal Weekblad*, 31 mei en 7 juni 2002. Het betreffende citaat is genomen uit het eerste artikel van 31 mei.

² Zie C. van der Laan, *De Spade Regen*. Geboorte en groei van de Pinksterbeweging in Nederland 1907-1930, Kampen 1989, 150-154.

De Pinksterbeweging onderscheidt zich van de charismatische beweging door de vorming van eigen groepen en denominaties. De charismatische beweging wil vernieuwend inwerken op de bestaande kerken. Zie voor een beknopt overzicht van de ontwikkeling van beide bewegingen: B. Wentsel, *God en mens verzoend*. Godsleer, mensleer en zondeleer. Dogmatiek 3a, Kampen 1987, 330-333.

aangetrokken voelden tot de grotere aandacht voor het werk van de Geest in de pinksterbeweging en de daaruit voortvloeiende praktijk van de dienst der genezing. Zij voelden zich aangesproken door het verwijt dat binnen de kerken het werk van de Geest met zijn gaven niet voluit gehonoreerd werd. Zij verenigden zich in de op 17 augustus 1972 opgerichte Charismatische Werkgemeenschap Nederland.

De thematiek van het werk van de Geest staat momenteel, anno 2007, mede door het werk van de CWN, weer volop in de belangstelling, getuige ook de vele boeken en artikelen die in de afgelopen jaren over de dienst der genezing zijn verschenen. Onlangs promoveerde collega De Vries op een studie over de dienst der genezing in instellingen van gezondheidszorg.³ Onze studie heeft meer betrekking op de plaats en functie van de dienst der genezing binnen de gevestigde kerken.

1.2 Vraagstelling

In deze studie stellen wij de volgende vragen centraal als leidraad voor ons onderzoek:

- a) Welke theologische motieven voeren Nederlandse vertegenwoordigers van de charismatische vernieuwing aan ter fundering en verdediging van de dienst der genezing (innerlijke en lichamelijke genezing)⁴?
- b) Welke rol hebben deze motieven gespeeld in de dogmatische bezinning binnen de Nederlandse hervormde en gereformeerde theologie van de laatste honderdvijftig jaar?
- c) Biedt de omgang met deze motieven een verklaring voor het feit dat in de hervormde en gereformeerde kerken in Nederland geen praktijk van een dienst der genezing is gegroeid, zulks in tegenstelling tot de Church of England?

Vanhieruit willen wij de verschillen op het spoor komen tussen de theologie van de charismatische vernieuwing en de hervormd-gereformeerde traditie. Maar dat niet alleen. Er zijn wellicht ook aanknopingspunten en brugverbindingen tussen beide.

Met het oog op dit laatste beogen wij door deze studie het systematisch-theologische gesprek te stimuleren tussen de Protestantse Kerk in Nederland en woordvoerders van de charismatische vernieuwing over de plaats die de dienst der genezing toekomt in de kerkelijke theologie en praktijk.

Binnen deze vraagstelling brengen wij enige precisering aan.

Ad a) *Vertegenwoordigers van de Nederlandse charismatische vernieuwing -*

³ Harmen U. de Vries, *Om heil en genezing te vinden*. De dienst der genezing en zijn plaats in instellingen van gezondheidszorg, Kampen 2006. De auteur wil, ter aanvulling op bestaande vormen van instituutspastoraat, een aanzet geven tot een verantwoorde uitoefening van de dienst der genezing in zorginstellingen.

⁴ Volgens sommigen is ook bevrijding van demonie (exorcisme) een onderdeel van de dienst der genezing. Dit is echter een complexe materie en vereist een afzonderlijke en omvattende studie, die niet binnen het kader van dit onderzoek valt. Wij zullen er alleen zijdelings naar verwijzen met het oog op een scherpere beeldvorming van een bepaalde auteur. Het is ons te doen om de achterliggende, dogmatische veronderstellingen van de dienst der genezing in het algemeen.

hierbij denken wij aan twee grondleggers en twee jongere vertegenwoordigers van de Charismatische Werkgemeenschap Nederland, te weten: K.J. Kraan en W.W. Verhoef, M.F.G. Parmentier en J.-J. Suurmond. Hier voegen wij J. Veenhof en M.J. Paul aan toe, die niet binnen de CWN actief zijn, maar wel de dienst der genezing voorstaan.

Waar nodig zal ook op buitenlandse invloeden worden ingegaan.

Ad b) *De Nederlandse theologie van de hervormde en gereformeerde traditie van de laatste honderdvijftig jaar* - dat wil zeggen vanaf ongeveer 1850.

Hieronder verstaan wij de ontwerpen en bijdragen van enige richtinggevende theologen uit de Gereformeerde Kerken in Nederland, te weten: A. Kuyper, H. Bavinck en G.C. Berkouwer.

Wij sluiten af met enige representanten uit de Nederlandse Hervormde Kerk: J.H. Gunning Jr., O. Noordmans, A.A. van Ruler, H. Berkhof en A. van de Beek.

1.3 Onze *werkwijze* bestaat voor een groot deel uit een vergelijkende beschrijving van de ontwerpen van de in de vraagstelling genoemde theologen, toegespitst op de vraag der genezing. Hier en daar voegen wij een 'overweging van ons' in met een beknopt commentaar of een vraag onzerzijds (kritisch refererend).

Daarbij gaat het ons niet zozeer om een pastorale, als wel dogmatische insteek. Daarom hebben wij ons (noodzakelijkerwijs) voornamelijk beperkt tot de grotere en kleinere 'systeembouwers', die ons land gekend heeft in de afgelopen honderdvijftig jaar.⁵ Ook hebben wij een aantal synodale geschriften in ons onderzoek verwerkt, om te kunnen zien hoe de theologische reflectie op de dienst der genezing in de officiële kerkelijke raden en organen weerklank heeft gevonden.

1.4 Op deze wijze wordt een traject zichtbaar waarlangs ons onderzoek zal plaatsvinden en komen wij tot een globale *indeling van de stof*.

Wij beginnen in *deel I* met een analyse van de belangrijkste vertegenwoordigers van de charismatische vernieuwing in Nederland. Wij splitsen die op in een eerste (K.J. Kraan en W.W. Verhoef)⁶ en een tweede generatie (o.a. M.F.G. Parmentier

⁵ Een meer algemeen overzicht van de ontwikkeling van de gebedsbeweging in Nederland geeft C. van der Laan, "Protestantse gebedsgenezers in Nederland", in: *Documentatieblad van de Nederlandse Kerkgeschiedenis na 1800*, 13e jaargang, nr. 32, Kampen 1990, 32-50.

Verder noemen wij de doctoraalscriptie van J.C. van Trigt, *Een gezonden gemeente - een gezonde gemeente*. Onderzoek naar de missionaire werfkracht van de gebedsgenezingsbeweging in de Nederlandse Hervormde en Gereformeerde kerken in Nederland in de 19^e en 20^e eeuw, Rijksuniversiteit Utrecht, februari 1993. Van Trigt behandelt eerst de buitenlandse wegbereiders van de gebedsbeweging in Nederland (Johann C. Blumhardt, Andrew Murray, Hermann Zaiss, Tommy L. Osborn, Elaine B. Richards en Agnes Sanford); vervolgens de Nederlandse vertegenwoordigers: Willem Hazenberg, Jan H. Gerretsen, Frans A. Stroethoff, Willem A. Plug, Karel J. Kraan en Johan Maasbach. Hij concludeert dat de missionaire werfkracht van de gebedsgenezingsbeweging in Nederland gering is geweest. Zij is geen volksbeweging geworden die zich heeft geworteld in de kerken. Hij wijt dit aan een gebrek aan bijbels en systematisch doordenken van de dienst der genezing, p. 168.

⁶ De charismatisch georiënteerde predikant W.C. van Dam, die wij tot de eerste generatie rekenen,

en J.-J. Suurmond). Hierna volgen J. Veenhof en M.J. Paul, die verwantschap voelen met de charismatische vernieuwing.

Aan het eind van dit deel maken wij een korte tussenbalans op.

Daarna doen wij in *deel II* een peiling in de theologie van vertegenwoordigers van de gereformeerde kerken, om te beginnen met A. Kuyper; vervolgens H. Bavinck en tenslotte G.C. Berkouwer. Deze drie achten wij representatief en koersbepalend voor de gereformeerde theologie vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw.

Vervolgens nemen wij in *deel III* vertegenwoordigers van de hervormde kerk binnen hetzelfde tijdvak onder de loep, achtereenvolgens: J.H. Gunning Jr., O. Noordmans, A.A. van Ruler, H. Berkhof en A. van de Beek.

In *deel IV* gaan wij in op twee synodale uitgaven en kijken wij naar recente ontwikkelingen.

Wij nemen het rapport door van de Hervormde Raad voor Kerk en Ziekenzorg uit 1959.⁷ En we evalueren de uit 1992 daterende brochure *De kerk als helende gemeenschap*, samengesteld door de Deputaten voor Contact met de Charismatische Werkgemeenschap Nederland van de Gereformeerde Kerken in Nederland.⁸

Tenslotte nemen wij kennis van de activiteiten van de werk- en studiegroep voor lichamelijke genezing binnen de Charismatische Werkgemeenschap Nederland.

In *deel V* besluiten wij met een samenvatting, enige conclusies en aanbevelingen.

1.5 De *titel* van onze studie – *Naar een bestaan volkomen* – is ontleend aan de laatste regels van gezang 210:4 uit het Liedboek voor de kerken:

“Waar Hij, ons Hoofd, is voorgegaan,
is voor het lichaam nu vrij baan
naar een bestaan volkomen.”

bespreken wij niet, omdat hij in principe niet afwijkt van de positie van K.J. Kraan en zich verder voornamelijk op de dienst der bevrijding geconcentreerd heeft.

⁷ Hervormde Raad voor Kerk en Ziekenzorg, *Vragen rondom de Gebedsgenezing*, 's-Gravenhage 1959.

⁸ Deputaten voor Contact met de Charismatische Werkgemeenschap Nederland van de Gereformeerde Kerken in Nederland, *De kerk als helende gemeenschap*. Een handreiking voor het gesprek over de dienst der genezing, Leusden/ Driebergen/ Utrecht 1992. Dit is een uitgave van *Toerusting*, tijdschrift voor kerk en educatie.

DEEL I: THEOLOGEN VAN DE CHARISMATISCHE VERNIEUWING

2

K.J. KRAAN

2.1 INLEIDING

In dit eerste deel van ons onderzoek richten wij onze aandacht op de charismatisch georiënteerde theologen in ons taalgebied. Nauwkeuriger: die theologen, die zich aangesproken voelen door de charismatische vernieuwing en zich openstellen voor genezing, als zijnde een integraal deel van het heil van God. Onder 'charismatisch' verstaan wij met M. Snaterse¹ die geloofsbeleving, die de pinksterervaring wil integreren in het leven van de kerk en haar leden. Centraal hierin is de vernieuwende en verdiepende werking van Gods Geest in spiritualiteit en charismatische uitingen, zoals gaven van genezing, profetie en glossolalie. Hieruit vloeit voort een versterking van de christelijke gemeenschap vanwaaruit sociale, culturele en politieke invloed kan uitgaan.

Veenhof² ziet het specifieke van de charismatische beweging teruggaan op twee grondovertuigingen. Vooreerst dat het heil van God in Jezus Christus hier en nu present is door de Geest; vervolgens dat dit heil de hele mens omvat naar geest, ziel en lichaam, naar verstand en hart, naar rede en gevoel. Zo typeert hij de christelijke vernieuwing als een holistische spiritualiteitsbeweging. Onder meer vanwege de aandacht voor het lichaam zou deze beweging een correctie kunnen inhouden ten opzichte van de traditionele theologie.

Wij beginnen bij K.J. Kraan als pionier en vertegenwoordiger van de charismatische vernieuwing in Nederland, omdat van hem op dit punt een vernieuwende impuls is uitgegaan en hij bovendien het charismatische heeft trachten te verbinden met de praktische theologie en te plaatsen in een maatschappelijk-sociale context.

2.2 KRAAN ALS PIONIER IN DE DIENST DER GENEZING

2.2.1 Het boek “Opdat u genezing ontvangt”

In 1973 publiceerde Kraan (1912-1982) zijn handboek voor de dienst der genezing “Opdat u genezing ontvangt”.³ Met 572 bladzijden was het echt een handboek, dat als primeur voor Nederland mocht gelden. Uiteraard hadden vóór hem anderen zich reeds in de genezingsvraag verdiept, o.a. naar aanleiding van de genezingscampagnes van H. Zaiss en T.L. Osborn in de vijftiger jaren, maar niet

¹ M. Snaterse, *In de Geest van Jezus*. Een vergelijking tussen het pneumatisch pastoraat van K.J. Kraan en de pastorale psychologie van J. Scharfenberg. Scriptie in het kader van de doctoraalstudie pastorale psychologie, Rijksuniversiteit Utrecht, juli 1990, 19.

² J. Veenhof, "De charismatische beweging: Een holistische spiritualiteitsbeweging met mogelijkheden tot een eigen theologie", in: *Bulletin voor Charismatische Theologie*, nr. 20, Michaël en alle engelen 1987, 4. Voortaan afgekort met: *BCT*.

³ K.J. Kraan “Opdat u genezing ontvangt”, Handboek voor de dienst der genezing, Hoornaar z.j. [1973]. Voortaan afgekort met: *Genezing*.

in deze omvang en in deze brede systematische en oecumenische opzet en met verwerking van zoveel praktijkervaring als Kraan. Tien jaar later kwam het - na drie herdrukken - tot een uitgebreide en herziene uitgave in drie delen *Genezing en bevrijding*.⁴ In die tien jaar hadden zich belangrijke nieuwe ontwikkelingen voorgedaan, met name de opkomst van de zgn. 'innerlijke genezing' (inner healing) vanuit de ontmoeting met de psychotherapie, waaraan het laatste deel is gewijd. Dit werk is posthuum uitgegeven, want Kraan zelf overleed in 1982.⁵

2.2.2 Invloeden

Theologisch is Kraans denken sterk gevormd door de Amsterdamse School, met name door F.H. Breukelman en K.H. Miskotte.⁶ Met ds. W.W. Verhoef richtte hij in 1972 de Charismatische Werkgemeenschap Nederland op (CWN), waarin de versnipperde charismatische krachten in Nederland gebundeld werden. Hij werd redacteur van het reeds bestaande blad *Vuur* - vanaf 1973 het maandblad van de CWN - tot 1980. Vanaf 1977 verzorgde hij maandelijks de pastorale rubriek.⁷ In 1979 was hij een van de initiators van de lekencursus 'charismatisch pastoraat', welke twee jaar later een verdieping vond in de 'theologencursus charismatisch pastoraat'.

Met W.W. Verhoef beschouwen wij Kraan als een van de grondleggers van de Nederlandse charismatische vernieuwing. Zijn "inspanning om te komen tot één organisatie waarin zich de krachten voor charismatische vernieuwing in de kerk konden bundelen, kwam voort uit Kraans afschuw van de enghartigheid van en de scheiding tussen de denominaties. In een oecumenische openheid, die zich uitstrekt naar de wereld en de samenleving, zocht hij naar een kruisbestuiving tussen het erfgoed van de verschillende kerkelijke tradities. Ook stond hij open voor de inbreng van de pinksterkerken en voor allerlei groepen, die buiten de kerk terecht waren gekomen. 'Zo kon hij bezig zijn met evangelisatie, maar ook met liturgie en sacramenteel leven. Hij verdiepte zich in de spiritualiteit van oost en west; hij hield van het Jezus-gebed, hij schreef over de taal van de tranen en het gebed van het hart. Maar ook de Franciscaanse levenswijze, met zijn charismatische achtergrond en herkomst, boeide hem en de Rijnlandse mystiek van Johannes van het Kruis.' Hij streefde naar een 'oecumene der spiritualiteiten'.⁸

⁴ K.J. Kraan, *Genezing en bevrijding*, I, De dienst der genezing, Kampen 1983.

Voortaan afgekort met: *Genezing en bevrijding* I

K.J. Kraan, *Genezing en bevrijding*, II, Spanningen in de dienst der genezing, Kampen 1984.

Voortaan afgekort met: *Genezing en bevrijding* II.

K.J. Kraan, *Genezing en bevrijding*, III, Bevrijding en innerlijke genezing, Kampen 1986.

Voortaan afgekort met: *Genezing en bevrijding* III.

⁵ Snaterse maakt gewag van de wetenswaardigheid dat de eerste druk aanvankelijk bij een niet erkende, evangelische uitgever Gideon in Hoornaar uitkwam, terwijl later de driedelige heruitgave bij de 'kerkelijke' uitgeverij J.H. Kok te Kampen verscheen. Zie M. Snaterse, a.w., 1990, 125 noot 24.

⁶ *In de Waagschaal*, nieuwe jaargang 6, no. 18; 3 december 1977, 4.

⁷ Een selectie van deze artikelen is posthuum gebundeld in: K.J. Kraan, *Charismatische zielszorg* en andere pastorale opstellen van K.J. Kraan / onder redactie van J.G. Mees, Den Haag 1986.

⁸ M. Snaterse, a.w., 1990, 11; met een aanhaling van J.N. van Ditmarsch, "Denkend aan Karel Kraan...", in: *Vuur*, jaargang 26, no. 10, juni/juli 1982, 3.

Toen Kraan rond 1960 op een dood punt in zijn ambtelijke bediening terechtgekomen was, zijn er naar zijn zeggen twee impulsen geweest, die hem weer op gang hebben gebracht: de dienst der genezing in Engeland en de Amsterdamse School. Snaterse wijst verder op drie andere invloeden:

1. de figuur van J.C. Blumhardt,⁹ die hem de ogen opende voor de mogelijkheid van demonische inwerking op de mens, het oordeel van het Evangelie daarover, de daarmee gepaard gaande strijd en de overwinning door de Geest van Jezus. Ook in de dienst der bevrijding wordt men gezegend om te zegevieren;
2. de 'inner-healing-movement' in de Verenigde Staten, sterk gemotiveerd door inzichten van de psychotherapie en met vertegenwoordigers als A. Sanford, R. Carter-Stapleton en F. MacNutt. Kraan verwerkte deze inzichten in zijn op Nederlandse leest geschoeide 'pneumatische therapie';
3. de reeds genoemde charismatische vernieuwing.

Bij deze opsomming zouden wij nog andere namen kunnen noemen, die bijgedragen hebben aan Kraans theologische ontwikkeling. We denken bijvoorbeeld aan Watchman Nee met zijn gedachten over het vlees, de Geest en het wandelen in de Geest (de heiliging)¹⁰; verder aan Edward Irving en zijn opvattingen over de christologie en de antithese tussen vlees en Geest; en aan Karl Barth met diens leer over 'das Nichtige'.¹¹ Overzien wij het geheel van Kraans oeuvre, dat naast zijn dissertatie en handboek voor de dienst der genezing bestaat uit talloze pastorale artikelen, lezingen en aantekeningen, dan valt ons op dat het geen systematisch-wetenschappelijke samenhang vertoont. Kraan is vrij eclectisch te werk gegaan, stootte nu eens op dit, dan weer op dat onderwerp en schreef

⁹ Kraan wijdt in *Genezing* een uitvoerig excurs aan Blumhardt (207-213). Blumhardt zag uit naar een nieuwe uitstorting van de Heilige Geest in de toekomst, opdat de opwekking die hij in Möttlingen en Bad Boll meemaakte een krachtige doorwerking zou krijgen. Hij kon deze opwekking echter niet relateren aan de heilsfeiten van Pasen en Pinksteren, omdat de traditionele Zuid-Duitse piëtistische theologie deze feiten te veel liet terugtreden achter Christus' kruislijden en achter de hoop op de toekomstige verlossing. Blumhardt heeft zich volgens Kraan niet geheel uit dit kader kunnen bevrijden. Vandaar zijn uitzien naar een kómmende Geesteswerking. Kraan gaat veel meer uit van de beslissende wending die Pasen en Pinksteren nu al teweegbrengen in deze aardse werkelijkheid. Daarom verlangt hij naar een *teruggeven* van de ons ontvreemde gaven van de Heilige Geest en naar de doorbraak van de reeds aangevangen heilstijd in wonderen en tekenen van genezing en bevrijding.

Verder is Kraan zich door Blumhardt er veel meer bewust van geworden dat de dienst der genezing een opdracht is van de hele gemeente en niet een zaak van individueel optredende gelovigen met een bepaalde roeping voor deze dienst.

¹⁰ We noemen zijn in 1977 vertaalde hoofdwerk *The Spiritual Man*, New York 1977. Nederlandse vertaling: *De Geestelijke Mens*, Dordrecht 2002. Zie met name deel 2 (Het vlees), deel 4 (De Geest) en deel 6 (Wandelen naar de Geest).

¹¹ Onder 'das Nichtige' verstaat Barth kwade machten die Gods goede schepping bedreigen, zoals chaos en duisternis, zonde en dood. Ze zijn echter door God verworpen en vallen onder zijn oordeel. Zoals de goede schepping met Gods Ja gezegend is, zo valt het 'Nichtige' onder zijn toornend Nee. Door de openbaring van Christus is de ware aard van deze machten aan het licht gebracht. Op Golgotha zegevierde Hij over hen en toonde hun ware aard als reeds verslāgen machten. Ze werden als nietig en onbeduidend onmaskerd. Het 'Nichtige' is dus wat God níet wil en daarom een door Hem afgewezen mogelijkheid. Zie hiervoor: K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, III/4, 2^o dr., Zürich 1957, 417.

steeds gericht op de praktisch-pastorale toepassing in het christelijk leven.

Na dit beknopte en inleidende overzicht willen wij kijken vanuit welke bijbelse grondwoorden en begrippen Kraan gekomen is tot het propageren van de dienst der genezing.

2.3 BIJBELSE GRONDNOTIES

2.3.1 Invloed van de Amsterdamse School

De kennismaking met woordvoerders als F.H. Breukelman, K.A. Deurloo en K.H. Miskotte heeft Kraans inzicht in de structuur van de bijbel verdiept. Van hen leerde hij dat de waarheid bovenal als Woord-waarheid begrepen moet worden. Het Wóórd maakt geschiedenis en schept bevrijdingsgeschiedenis. In de werking van dat Woord worden de chaosmachten ontmanteld.

2.3.2 Hermeneutische uitgangspunten

Kraans affiniteit met deze school blijkt verder uit de volgende gemeenschappelijke hermeneutische opvattingen¹²:

1. Het Woord heeft daad-karakter. Het gaat om het gebéuren van het Woord en dat wordt ten volle existentieel in de viering. In zijn uitleg van de brief aan de Hebreëen legt Kraan dan ook de nadruk op de betekenis van de hemelse liturgie, waarin wij mogen participeren en waarin de verzoening wordt gevierd en geactualiseerd.

2. In de ene tekst van de bijbel stelt zich het tekstgeheel tegenwoordig. Dit is het principe van het *pars pro toto*:

- in één tekst kan de hele verkondiging doorklinken;
- het volk Israël vertegenwoordigt de hele mensheid;
- het land Kanaän staat model voor de wereld;
- de bijbelse geschiedenis is zelf pars voor het totum van de wereldgeschiedenis.

Dit beginsel is fundamenteel voor een goed verstaan van de bijbel als boodschap van één Geest. De Heilige Geest is ook in het bijbellezen de goddelijke Individuator (een eigen term van Kraan). Maar dan wordt de hele bijbelse boodschap door Hem in onze persoonlijke situatie toegespitst.¹³

3. Volle aandacht voor het Oude Testament. Deze benaming is in zoverre misleidend dat het opgevat zou kunnen worden als verouderd, als een voorbijgegaan stadium in het handelen van God met mensen. Dit is echter geenszins het geval. Bijbelse kernwoorden zoals gerechtigheid, gezondheid, genezing, zegen en sjaloom vinden hun oorsprong in het Oude Testament en vervolgens een verdieping in het Nieuwe Testament. Met instemming citeert Kraan Miskotte: "Het Oude Testament is toch de eigenlijke Schrift, d.w.z. alles

¹² Zie over de hermeneutiek van de Amsterdamse School: H.W. de Knijff, *Sleutel en Slot*. Beknopte geschiedenis van de bijbelse hermeneutiek, Kampen 1980, 141-146; Jan Muis, *Openbaring en interpretatie*. Het verstaan van de Heilige Schrift volgens K. Barth en K.H. Miskotte, 's-Gravenhage 1989.

¹³ *In de Waagschaal*, nieuwe jaargang 7, no. 1; 11 maart 1978, 13.

wat nodig is, om Christus te verkondigen."¹⁴

4. Door deze hernieuwde waardering voor het Oude Testament komt ook het Nieuwe Testament pas goed tot zijn recht. In Jezus Christus, als fundament en middelpunt, is de eenheid van de Schrift gegeven. Hij is het vleesgeworden Woord als werkelijkheid, die in de Schriften tot ons komt. In zijn prediking en genezingen wordt de Thora vervuld en vindt een radicalisering plaats van de doorbraak van Gods koningsheerschappij.

2.3.3 Kraans artikelen in *In de Waagschaal*

In een reeks artikelen in *In de Waagschaal* schrijft Kraan over de betekenis van de Amsterdamse School voor de charismatische vernieuwing. Hij betuigt erkentelijkheid voor de gevonden inzichten, met name voor de uitleg van de Schrift. Hij hoopt op deze wijze bij te dragen tot een 'kruisbestuiving der spiritualiteiten', namelijk van de charismatische beweging met haar opwekkingsspiritualiteit en de Amsterdamse School, welke Kraan onder de reformatorische spiritualiteit rekent. De invloed van de Amsterdamse School bij Kraan is merkbaar in de duiding en centraalstelling van de volgende bijbelse begrippen en grondnoties.

1. In zijn pogingen een leer der genezing te ontwerpen kon Kraan, met behulp van Breukelman, de nieuwtestamentische handoplegging verbinden met de fundamentele *zegen* uit de Tenach. Dit bijbelse kernwoord doortrekt de hele Schrift. "In het zegenwoord wordt het goddelijke heil ons met goddelijke autoriteit toegesproken."¹⁵ De schepping van mens en dier vindt zijn bekroning wanneer God hen zegent.

Ook in allerlei kerkelijke dienst (doop, belijdenis, huwelijk) en in het gezinsleven heeft het zegenen een belangrijke functie. Niet alleen van Godswege worden mensen gezegend. De beweging is wederkerig: wij mogen op onze beurt ook God zegenen. Daarin wordt Hem kracht en sterkte toegebracht en God groeit daarin "zoals een moeder groeit als haar kind haar toelacht."¹⁶ Daarom is ook in genezingsdiensten het loven en zegenen van God een kernfunctie.

2. Bij het (genezings)*wonder* moet elk spreken van een goddelijk, bovennatuurlijk ingrijpen in de natuurorde vermeden worden. God is geen 'ingrijp-god' en het wonder is geen mirakel, waarbij God bij wijze van noodmaatregel de natuurlijke wegen verlaat om direct en onmiddellijk redding te schenken. Een wonder is een vorm van het dagelijks handelen van God, waarbij Hij de duistere doodsmachten, die ons omringen, beteugelt en ruimte en tijd maakt voor een waarachtige geschiedenis om samen met ons de bevrijding van deze machten tot stand te brengen, zodat er leven en welzijn is.¹⁷ In deze geschiedenis breekt een andere, ons onbekende wereld door. Deze nieuwe orde heet het Koninkrijk van God. Naturalisme en spiritualisme leiden op dwaalsporen in de bezinning op het wonder en de dienst der genezing. "Natuur is eenvoudig geen Bijbels begrip (...)

¹⁴ *Genezing en bevrijding* I, 47.

¹⁵ *In de Waagschaal*, nieuwe jaargang 6, no. 18; 3 december 1977, 413.

¹⁶ K.J. Kraan, a.a., 414.

¹⁷ *Genezing*, 82.

Het wonder ligt voor het geloof niet in de schepping als oergegeven. Het ligt noch in de natuur noch in de 'bovennatuur'. Het ligt in de bevrijdingsgeschiedenis, waarin God en mensen op wonderlijke wijze zijn betrokken."¹⁸ Het wonder dient dus als bevrijding verstaan te worden. Het natuurlijke en schepselmatige staat onder de koepel van exodus en bevrijding.

3. De *schepping* is Gods eerste daad van bevrijding tegen de chaosmachten van duisternis en dood in Genesis 1. Het paradijs was het eerste bruggenhoofd van het Godsrijk op aarde, dat door de mens moest worden bewaard en uitgebouwd als een beginnend vrederijk. En Israël heeft in zijn turbulente volksbestaan de Schepper juist in bepaalde verlossingen als bevrijdende Vader ontmoet. Het scheppingsgeloof van Israël ligt dan ook gefundeerd in concrete bevrijdingsdaden. Ook genezing mag gezien worden in het licht van Gods bevrijdende scheppen.

4. Centraal in de verbondsgeschiedenis staat de figuur van de *rechtvaardige*, de 'tsaddiek'. Hij is de "ware, trouwe bondgenoot van God in zijn bevrijdend, genezend handelen (...) Hij is de man, die gericht doet, doordat hij tegen de machten te keer gaat."¹⁹ In dit kader van gerechtigheid staat ook de dienst der genezing en bevrijding, de hele medische wetenschap en de arts, die als vertegenwoordiger van God en Christus, al of niet bewust, in zijn dienst staat in de rechtvaardige strijd om een menswaardig bestaan.

5. Onder invloed van Miskotte is Kraan gewonnen voor het *chiliasme*. En dan geen duizendjarig rijk dat geprojecteerd wordt in de eindtijd en daarin moet rijpen, maar dat in de geschiedenis, vanuit een zich realiserende eschatologie, tot vervulling komt. Het gaat hier om een toestand van sjaloom, waarin o.a. gerechtigheid en een lang leven een belangrijke rol spelen. Het is een tijd die ingegaan is met de komst van Jezus. Hij is immers het middelpunt van heel Gods bevrijdend en genezend handelen. "In Hem is het komend koninkrijk van God als de voltooide, vervulde schepping, waarin alle 'tohoewabohoe'-machten definitief zijn overwonnen, beslissend in onze historie ingetreden."²⁰ De Antichrist is er nog wel, maar binnen de geschiedenis is hij een gebondene, een gebrokene, een te pletter gevallen. Er is dus een overwicht van de opstanding, die wezenlijke veranderingen teweegbrengt. Daarom leven wij nu, naar een woord van Jezus, in het 'welaangename jaar des Heren', vol verwachting gericht op de 'Dag des Heren', waarop de voleinding plaatsvindt binnen de horizon van onze geschiedenis.

Dit chiliastisch leven brengt teleurstelling en aanvechting mee. De gemeente van de Heer heeft niet alleen een bruidssluier, maar is evenzeer gehuld in het rouwkleed van de weduwe uit Lucas 18, die opkomt voor de rechten welke haar door de vijand zijn ontnomen. De jubelroep en de roep om ontferming vloeien in elkaar over. Want elke vervulling van de geloofsverwachting is gedeeltelijk en laat een leegte achter, welke teleurstelling oproept. Maar in die leegte mag en moet een nieuw verwachten van diepere vervulling worden gewekt. Zo gaat de gemeente de weg der verwachting. De dienst der genezing kan volgens Kraan alleen in de weduwengestalte en in de aanvechting worden verricht. "In de

¹⁸ *Genezing*, 79.

¹⁹ *In de Waagschaal*, nieuwe jaargang 6, no. 21, 28 januari 1978, 501.

²⁰ *In de Waagschaal*, nieuwe jaargang 6, no. 22, 11 februari 1978, 533.

tweeheid van de geloofsgetuigen in Hebreeën 11: ze hebben de belofte verkregen (vs. 33). En ze hebben het beloofde niet verkregen (vs. 39)."²¹

6. *Gerechtigheid*. Het Hebreeuwse *tsedaka* is geen juridisch begrip, zoals het Latijnse *iustitia*. Het woord betekent: rechtvaardig, betrouwbaar. Zo is God rechtvaardig vanwege "zijn trouw als partner in het verbond dat Hij met de mensen sloot, om samen de aarde te vervullen met sjalom."²² In tegenstelling tot de Romeinse 'vrouw Iustitia', die onpartijdig oordeelt, straft en ieder het zijne geeft, is Gods gerechtigheid niet blind. Die is zeer partijdig en heeft in het bijzonder de verdrukten in het oog en allen, die onrecht lijden onder de machtigen. Onder de verdrukten rekent Kraan ook de zieken en psychisch gewonden. God is in zijn verbondstrouw vol ontferming met hen begaan en redt en geneest hen. Zijn straffende gerechtigheid geldt de verdrukters.

7. De *vertegenwoordiging* of representatie is een ander grondgegeven in de theologie van Kraan. Het ligt in het verlengde van het *pars pro toto* bij de Schriftuitleg en het vloeit voort uit het totaliteitsdenken van de Israëliet. Bij de representatie gaat het om een handelen namens of staan voor een ander. Zo kunnen God en mens elkaar in het verbond representeren ofwel tegenwoordig stellen. In het Oude Testament is de eerstgeborene telkens de representant. Het handelen van de enkeling heeft zijn weerslag op het welzijn van de groep, waartoe hij behoort. In de verbondsgeschiedenis zoekt God naar de ware menselijke verbondspartner en wordt Hij deze uiteindelijk zelf in de persoon van Jezus. "Jezus vertegenwoordigt verschillende kringen, Israël, de gemeente, de mensheid."²³ Als de Rechtvaardige, lijdende Knecht uit Jesaja 53 representeert Hij de verdrukte, in het bijzonder de melaatse mens, die in zijn ziekte de zondenood van het volk vertegenwoordigt. Er is sprake van een dubbele representatie: "de verdrukten zijn de vertegenwoordigers van God bij de mensen en van de mensen bij God, die zijn mensenvolk representeren."²⁴ Onder de verdrukten nemen de zieken een bijzondere plaats in. De zieke is de krachteloze, die in heel zijn psycho-somatische én sociale bestaan in de tang van de machten is. Ook bij hen geldt de dubbele representatie: zij stellen in hun ziekte hun zieke Heiland Christus tegenwoordig en tegelijk weerspiegelen zij in hun deerlijke toestand ons aller bestaan voor God. De genezing van ziekte betekent een doorbreken van het Koninkrijk.

De representatie vindt een praktische toespitsing in Jakobus 5. Het kader van deze brief is de vervulling van de Thora in de solidariteit met de verdrukten, onder wie naast de wezen, armen, en uitgebuite loonarbeiders ook de zieken worden genoemd. De zieke staat niet op zichzelf, "maar als lid van het éne lichaam van de Heer. In nauw verband met de andere leden. Je representeert in je nood of in je ziekte het ene lichaam van de Heer."²⁵ En de gemeente wordt vertegenwoordigd door de oudsten in het ziekenbezoek, die zielszorg verrichten en een gebed met

²¹ K.J. Kraan, a.a., 536.

²² *Genezing en bevrijding* I, 13.

²³ *Genezing en bevrijding* I, 53.

²⁴ *Genezing en bevrijding* I, 56.

²⁵ *Genezing en bevrijding* I, 65.

zegening en handoplegging over de zieke doen.

Kraan is dankbaar voor het verdiepte inzicht in deze bijbelse grondbegrippen dat de Amsterdamse School heeft verworven. Daarnaast heeft hij ook enige kritische vragen. Wordt er wel genoeg aandacht geschonken aan het werk van de Geest als de onmisbare Individuator? En aan de tongentaal (glossolalie) als gave van de Geest? En durven de Amsterdamse broeders met Blumhardt en Barth de strijd aan tegen de demonische machten?

2.3.4 Hermeneutisch principe

Hoezeer ook beïnvloed door de Amsterdamse School, Kraan gaat toch een eigen weg in een dialoog met de verschillende spiritualiteiten. De hermeneutische basis voor de dienst der genezing is het theologoumenon van *Gods aanwezigheid in Christus door de Geest*. Het oudtestamentisch verkondigde heil krijgt gestalte in Jezus' zending en verkondiging van het Koninkrijk in daden van genezing en bevrijding, die niet alleen tekenen zijn van dat doorbrekende Rijk, maar ook inhoudelijke realisaties daarvan. De opstanding van Jezus is een bezegeling van de - vanuit de toekomst in het heden reikende - overwinning op de doodsmachten. De Geest zet het werk van Christus voort en actualiseert de woorden en genezingsdaden van de Heer in de dienst van de kerk als helende gemeenschap. Puntig samengevat: de tegenwoordigheid van Christus is zijn tegenwoordigheid in de Heilige Geest. De Geest is voor Kraan - om met J. Veenhof²⁶ te spreken - de Pontifex Maximus: de bruggenbouwer bij uitstek. Sinds Pasen en Pinksteren zijn er geweldige hemelse krachtbronnen ontsloten die de gelovigen ter beschikking staan. God is Heer van de tijd. Hij staat boven de tijd en kan daarom als het ware 'schakelen' met de tijden. Dit is vooral bij de bediening van innerlijke genezing een leidende gedachte.²⁷ God is even reëel en krachtig in ons midden als in de vroeg-christelijke gemeente.

2.4 DE OORSPRONG VAN ZIEKTE

Met J.H. van den Berg²⁸ meent Kraan dat er velerlei ervaring en benadering van de werkelijkheid mogelijk is, waarvan de natuurwetenschappelijke verklaring er één is. Van den Berg spreekt van verschillende 'netten', die wij over de werkelijkheid werpen, en van waaruit wij die werkelijkheid interpreteren. Kraan brengt deze gedachte over op de dienst der genezing en onderscheidt zo vier 'extern-negatieve netten', die over de wereld gespannen zijn en die medebepalend zijn voor de aanwezigheid van ziekte. We zouden van vier determinanten kunnen spreken.

2.4.1 Ziekte gaat terug op *het chaotische*. Wat daaronder te verstaan? De chaos was er al vóór de schepping en is dus niet door God gevormd of geponeerd. Het is

²⁶ Zie hoofdstuk 6.

²⁷ Zie bijv. in *Genezing en bevrijding* III, 86.

²⁸ J.H. van den Berg, *Metabletica of leer der veranderingen*. Beginselen van een historische psychologie, 15^e dr., Nijkerk 1969. Zie verder *Genezing en bevrijding* III, 14 en *Genezing*, 77.

de heerschappij van de machten van ondergang en verderf, die aan de schepping voorafgaat. "De bijbel tekent ons de chaos als *niet* door God bedoeld of gewild. Het is 'een baaierd, die onstuimig rebelleert' (...) De schepping wordt dus telkens bezongen als een *strijd* van God tegen de oerwateren. De chaos is dus niet te beschouwen als een 'nog niet' of als 'materiaal' waaruit God een kosmos maakt. De chaos is integendeel een geweldige weerstand tegen Gods wil ten goede; tegen de door God bedoelde jaloom. Waar die weerstand vandaan komt, heeft God voor ons verborgen. In de bijbel wordt de chaos nergens aan de satan toegeschreven."²⁹

Het scheppen van God nu luidt de bevrijding van de chaos in. Met de schepping van het licht op de eerste dag zette God het offensief in tegen de chaos. Kraan neemt hier de denkwijze van de Amsterdamse School over (met op de achtergrond Barth), welke de schepping vanuit de verlossing denkt. Met instemming citeert hij Beker en Deurloo: "Israël ontmoet zijn scheppergod als bevrijdende Vader (...) Wetenschappelijk kan duidelijk gemaakt worden dat het scheppingsgeloof van Israël gefundeerd ligt in konkrete bevrijdingsdaden (...) Ten onrechte gaf de christelijke traditie voorrang aan het vrijmachtige, onafhankelijke handelen van God vóór en bij de schepping boven het bevrijdende handelen van God in het midden van zijn volk."³⁰ In zijn handboek *'Opdat u genezing ontvangt'* herhaalt Kraan dit op verschillende plaatsen.³¹ Over A. Kuyper oordeelt hij in verband met het wonder: "De heilshistorische eigenaardigheid van het wonder wordt helemaal geabsorbeerd in het algemene werken van God in de schepping en onderhouding aller dingen. Wij menen, vlak omgekeerd, dat de schepping geheel vanuit het heilshistorische wonder mag en moet worden verstaan."³²

Onder invloed van de denkwijze der dialectische theologie onderscheidt Kraan scherp tussen schepping en natuur en gaat hij over tot een ontmythologisering van de 'goede natuur' over de hele linie: er is geen goede natuur, geen natuurlijke gezondheid, geboorte, zegen, goedheid, ziekte, handoplegging, godsbeeld en zelfs geen natuurlijke genezing. Dit alles staat onder de noemer van de bevrijding.

Verder is de schepping nog niet voltooid. Blijkens de zes scheppingsdagen is het een voorlopige zaak. Er was een beginnend vrederijk, met het paradijs als bruggenhoofd van het Godsrijk op aarde. De schepping is nog onderweg. Kraan integreert dus de notie van de voorlopigheid in zijn scheppingsleer. Hieruit volgt ook dat de chaos nog voortduurt

²⁹ *Genezing en bevrijding* III, 15.

³⁰ *In de Waagschaal*, nieuwe jaargang 6, no. 21, 28 januari 1978, 500. Kraans denkrichting beweegt zich dus omgekeerd. Hij is daarin niet de enige. We zien dit bijvoorbeeld ook bij Noordmans, die de schepping strikt christologisch afleidt van het kruis (scheppen is scheiden); verder uiteraard bij Miskotte en andere Barthiaans beïnvloede theologen in Nederland. Het debat over de verhouding schepping-verlossing in het OT is nog in volle gang. Zie B. Wentsel, *De openbaring, het verbond en de apriori's*. Dogmatiek deel 2, Kampen 1982, 52 en 527v.; B. Wentsel, *Hij-Is-Er-Bij*. Handboek bijbelse geloofsleer, deel I, Kampen 2006, 292v.; S. Paas, *Schepping en oordeel*. Een onderzoek naar scheppingsvoorstellingen bij enkele profeten uit de achtste eeuw voor Christus, Heerenveen 1998.

³¹ Dikwijls bij de bespreking van het bijbelse wonder, bijvoorbeeld in *Genezing*, 79-81.

³² *Genezing*, 509, noot 13.

Wanneer schepping bevrijding is van de chaos, dan *wortelen ziekte en dood in die chaos* als onheilmacht, als doodsmacht. De chaos is een macht van weerstand tegen Gods sjaloom. Hier refereert Kraan aan Barth met diens leer over het 'Nichtige'.³³ Ziekte is dus niet een louter natuurlijk gegeven dat nu eenmaal geaccepteerd moet worden als behorende bij de schepping. Hiermee verzet hij zich tegen de moderne evolutionistische scheppingsvisie, waarin ziekte een noodzakelijk onderdeel is van het ontwikkelingsproces.

Door de zondeval heeft de mens de *chaos over zijn leven afgeroepen*. In plaats van de aarde aan de sjaloom te onderwerpen (wat zijn roeping was), onderwerpt hij omgekeerd de schepping aan de chaos. Dit is uiteindelijk een keuze voor de dood. De chaos heeft namelijk een overmachtskarakter. Kraan spreekt hier van volmacht (*exousia*) en herinnert aan Romeinen 5:12,17,18: door de overtreding is de dood als koning gaan heersen door die ene. Vruchteloosheid, vergankelijkheid en sterfelijkheid heersen nu. De mens continueert zijn keuze voor de opstandige chaos telkens weer.

Daarmee is *de chaos een vloek geworden, die God als veroordelend vonnis over de mens uitsprekt*. De chaos heeft dus een gerichtskarakter gekregen. Ook bij Barth is 'das Nichtige' een teken van Gods toorn en gericht. Wij merken op dat Kraan in de lijn van de klassiek-gereformeerde traditie de *vloek als declaratorische daad* Gods handhaaft. Het is voor hem een extern-negatief net geworden, dat over de werkelijkheid ligt en dat een eigen negatieve kracht en werking heeft. Zo kan hij zeggen: "(...) zien wij de natuur over de hele linie in de greep van de dood, waarvan zij door genade moet worden verlost."³⁴

Er is en blijft evenwel het chaotische, "dat niet door de mens wordt veroorzaakt. En dat ook niet als een oordeel van God over concrete zonden kan worden

³³ Zie noot 11. En *Genezing en Bevrijding* I,32: "Volgens de bijbel is God de grote Bevrijder, die een leefbare wereld veroverd op de machten van chaos, van ziekte en dood. Karl Barth heeft hiervan machtig getuigd: 'Zo verstaan is ziekte on-orde, wan-orde als een *element* van de opstand, waarmee de chaos is opgestaan tegen Gods goede schepping. Weliswaar is deze macht tegenover God een nietige macht, gebonden en onvrij; maar in haar nietigheid is zij toch op haar eigen wijze werkelijk, geweldig en gevaarlijk. Het is volgens Gods wil en onder zijn besturing, dat zij voor de van hem afgevallen mens gevaarlijk moet worden. En deze macht is zo groot, dat alleen Gods ontferming in Christus ons redden kan.' Voor de Israëliet is ziekte een verkeren in de wurggreep van de chaosmachten." Kraan citeert Barth uit *KD III/4*, 417. Toch kan niet van Barth gezegd worden dat hij ziekte stelt onder de noemer van de chaos of het 'Nichtige'. Ziekte in zijn algemeenheid en ook de dood horen bij 'die Schattenseiten des Daseins', de schaduwkanten van het bestaan. En ondanks deze pijnlijke kanten van het leven is de schepping in principe en om Christus' wil goed, geschikt voor de liturgie van God en mens en om Hem het danklied te zingen. In tegenstelling tot Kraan is voor Barth de schepping ook geen bevrijding uit de oermacht van de chaos. Want Barth belijdt krachtig de 'creatio ex nihilo' (*KD III,1*, 112v.), daarbij veronderstellend dat er geen demonische antimachten zijn, waartegen God de strijd moet aanbinden. Schepping bij Barth is dus *niet* (zoals bij Kraan) een stukje wereld dat op deze antimachten veroverd is en verder veroverd moet worden. Kraan denkt dualistisch, Barth niet. Wel kan de 'Schattenseite' een invalspoort voor het 'Nichtige' en demonische worden. Maar Barth rekent ziekte en dood op zichzelf niet bij voorbaat tot de machten van het verderf. In die zin is het beroep van Kraan op Barth ten onrechte!

³⁴ *Genezing en Bevrijding* I, 85.

geduid.³⁵ Kraan wijst op paleontologische vondsten, waaruit blijkt dat ziekten en catastrofes de dierenwereld teisterden lang voordat de mens op aarde verscheen.

2.4.2 *Het diabolische* of satanische is een tweede net, dat over onze werkelijkheid ligt. De satan is volgens Kraan echter niet de oorsprong en bewerker van alle kwaad of beginsel van alle zonde, zoals wij hem doorgaans zien. Nee, hij is de saboteur van Gods sjaloom, hij is de verleider tot ontrouw aan het partnerschap met God, hij is de vader der leugen en aanklager van de zonde der mensen, die bij hen een diepe verwerpingsangst aanwakkert. Alleen in de uitoefening van deze rollen is hij overste der wereld, maar niet in objectieve zin. Kraan spreekt genuanceerd wanneer hij niet alle ziekte wil rekenen tot de diabolische wereld, zoals veelal in pinksterkringen gebeurt. Veel ziekte is chaotisch, maar niet demonisch. We moeten de duivel niet te veel eer geven door hem een soort goddelijke alomtegenwoordigheid en alwetendheid toe te dichten, alsof hij overal de hand in heeft. In het evangelie wordt niet voor niets onderscheid gemaakt tussen het ujdrijven van boze geesten en het genezen van zieken.

Anderzijds hangt Kraan de visie aan dat de duivel een gevallen engel is, die met een aantal medestanders in hoogmoed rebelleert tegen God. *Demonie is niet de oorzaak van ziekte, maar is wel bij elke (!) ziekte in het spel als een objectieve macht*: "We zullen het zo moeten zien, dat we enerzijds in elke ziekte geconfronteerd worden met de demonie als een objectieve macht. Wij menen te mogen zeggen dat Jezus ook in het ziek-zijn de demonie als een objectieve macht heeft herkend; een macht van buitenaf, die zijn duistere invloed liet (laat) gelden in het leven van wereld en mens. Jezus is daarvoor niet opzij gegaan, maar heeft er zijn leven voor prijsgegeven en daardoor deze macht gebonden."³⁶ We kunnen echter op basis van de bijbelse gegevens geen uitgewerkte demonologie opstellen. Toch is er voor Kraan voldoende aanleiding om naast de dienst der genezing de dienst der bevrijding te beoefenen. Kraan kritiseert de achtergrondbeschouwingen van - Barth en die in het hervormde rapport over gebedsgenezing uit 1959, waarin het diabolische wel als objectieve macht wordt erkend, maar de oproep ontbreekt om het diabolische weg te zenden, zoals bijv. Blumhardt deed.³⁷ "In de dienst der genezing mogen wij met de door de Heer zelf gegeven volmacht de anti-machten ontmaskeren en hun een bestraffend en krachtadig 'neen' laten horen. We zegenen de zieken effectief in de naam des Heren. Maar dan worden de vloek-machten ook krachtadig en *daadwerkelijk* vervloekt."³⁸

Wij constateren dat Kraan ziekte dus niet herleidt tot het demonische, maar het er wel mee in verband brengt. Puntig gezegd: ziekte is op zich niet demonisch, maar

³⁵ *Genezing en bevrijding* III, 17.

³⁶ *Genezing en bevrijding* III, 25.

³⁷ Hervormde Raad voor Kerk en Ziekenzorg, *Vragen rondom de Gebedsgenezing*, 's-Gravenhage 1959, 60. Dit rapport ademt de sfeer van de dialectische theologie, als er gezegd wordt: "De 'gezondheid' is niet een gave op zichzelf - laat staan een natuurlijke zaak, - ze is een charisma in de strikte zin van dat woord, een gave der genade, die onmiddellijk met het heil in Christus samenhangt" (Kraan in *Genezing en bevrijding* I, 30).

³⁸ *Genezing en bevrijding* III, 26.

raakt - op geheimnisvolle wijze - wel het demonische.

2.4.3 Verder kan ziekte ook samenhangen met *occulte dynamiek*. Occulte verschijnselen zijn enerzijds psychologisch te verklaren (uit overstimulering - 'doping' - van het onderbewuste), anderzijds werken er ook ongrijpbare, buitenmenselijke invloeden in mee. Daarin schuilt een gevaar. Kraan rekent het hele spectrum van paranormale vermogens en ervaringen, alternatieve geneeswijzen, oosterse meditatie, magnetisme en spiritisme tot het occulte terrein, waar christenen zich verre van hebben te houden op grond van Deuteronomium 18:9-15. Hij voelt zich in deze opvatting bevestigd door Kurt Koch, die stelt "dat door de bewuste magische machtswil *het onder-bewuste verkracht* wordt, en het psychisch evenwicht tussen het onderbewustzijn en het bewustzijn grondig verstoord. Onbewuste krachten en vermogens gaan bovenmatig paranormaal werken."³⁹ Deze verkrachting van het onderbewustzijn door middel van bewustzijnsverruiming (doping als gevolg van drugs, yoga, zen enz.) schept in het bewuste een vacuüm "dat door niet-bewuste interne en externe inhouden en werkingen gevuld wordt. Zo wordt men voor extern-negatieve krachtvelden diep-toegankelijk. De medialiteit geeft ook een opening naar het diabolische."⁴⁰

Naast ziekte als gevolg van occulte besmetting, is er ook occulte genezing mogelijk: men wordt lichamelijk genezen, maar de ziekte verplaatst zich naar de ziel, die het met onverklaarbare angsten en depressies moet bekopen. Dit is in feite een als genezing vermomde chaos. Ook hier verwijst Kraan naar Koch. Occulte besmetting kan zich zelfs via erfelijke bindingen doorzetten. Hij pleit voor onderkenning van het oprukkende occultisme en voor een veel krachtiger getuigenis in de kerken tegen de luchtvervuiling door allerlei occulte geneeswijzen.

2.4.4 Tenslotte wijst Kraan op *negatief-externe krachten en machten*. "Van 'machten' spreken we, als ze een meer georganiseerd karakter schijnen te hebben; over 'krachten' als het meer negatieve trillingen ('bad vibrations') schijnen te zijn."⁴¹ Op het ontstaan en de werking van kwade trillingen is moeilijk vat te krijgen. Kraan is ervan overtuigd dat door sterke stimulering van het onbewuste een omzetting van psychische energie in materie kan plaatsvinden, zodat bepaalde voorwerpen deze negatieve krachtvelden kunnen opwekken. Die kunnen ziekte-verwekkend zijn, vooral in de psychologische sfeer. Bij mediamieke personen kan bewustzijnsplitsing optreden, waarbij energie vrijkomt, die psychokinetische verschijnselen en materialisaties veroorzaakt.

Naast de negatief-externe krachten zijn er de extern-inhumane grootmachten op sociaal, economisch en politiek gebied. Kraan verstaat er met E. Thurneysen onder: "de van God losgeraakte en daarom de mens naar willekeur rondrijvende heerschappijpotenties en -principes der geschapen wereld'. Het zijn 'de gestalten

³⁹ *Genezing en bevrijding* III, 35.

⁴⁰ *Genezing en bevrijding* III, 37.

⁴¹ *Genezing en bevrijding* III, 50.

van de krachten die de inwendige natuur bewegen, maar ook vernietigen."⁴² Dat deze machten ziekmakend kunnen zijn, is genoegzaam bekend.

2.4.5 Wanneer ziekte teruggaat op het chaotische en op de afwijzing, het 'Neen' van God bij de schepping, dan volgt hieruit *dat God de ziekte niet wil en er dus tegen gestreden moet worden*. Vanhieruit komt Kraans verzet op tegen zondag 10 van de Heidelbergse Catechismus.⁴³ Hij beschouwt het daarin beleden voorzienigheidsgeloof als een theologisch bedrijfsongeluk, want goed en kwaad worden gelijkelijk en ongenueanceerd op Gods vaderhand teruggebracht. Het christologisch uitgangspunt is zoekgeraakt.

Anderzijds wil hij toch niet helemaal uitsluiten dat God soms ziekte zendt. In het Oude en Nieuwe Testament staan verschillende voorbeelden van ziekte als een strafgericht van God, maar het betreft hier uitzonderingen. Correctie, loutering en beproeving "kan wel een *aspect* zijn van een *ziekte als straf* en van het lijden om Gods wil, maar niet *dè oorzaak* van ziekte!!! En als er een *bijkomende* paedagogische wending is, gebruikt God de ziekte daartoe *tegen haar eigenlijk karakter* in."⁴⁴

2.4.6 Samenvatting

1. Kraan volgt in zijn scheppingsleer de dialectische theologie en de Amsterdamse School (Breukelman en Miskotte), met het bevrijdingsmotief en het denken-vanuit-de-verlossing. Gebroken is met de traditionele volgorde en denkrichting van schepping-verzoening-verlossing. Bij de herleiding van de oorsprong van ziekte grijpt hij - ten onrechte - terug op Barth en diens leer van het 'Nichtige'.⁴⁵

2. Vanwege de vloek is deze schepping een gevallen schepping. Zij is een volstrekt onbetrouwbare natuur met een verreikende negatieve invloed. De zgn. paranormale gaven (en alternatieve geneeswijzen) zijn uit deze gevallen natuur opgekomen en staan dus bij Kraan in een kwaad daglicht. M.F.G. Parmentier heeft erop gewezen dat Kraan dezelfde dualistische werkelijkheidsbeschouwing als Kurt Koch huldigt, wiens *Seelsorge* op de achtergrond staat van zijn visie op de natuur.⁴⁶

Hier ligt ook de aansluiting met de tegenstelling tussen vlees (gevallen schepping) en Geest (bevrijding). Dit is een corresponderende grondlijn in het werk van Kraan. Ziekte hoort bij de oude mens (vlees) en is onvrijwillig, lijden hoort bij de nieuwe mens (Geest), die dit vrijwillig op zich kan nemen.⁴⁷

⁴² *Genezing en bevrijding* III, 59.

⁴³ Zie *Genezing*, 194-201 en *Genezing en bevrijding* II, hoofdstuk III, 7.

⁴⁴ *Genezing*, 198v.

⁴⁵ De vraag is of hij Barth niet *selectief* heeft meegenomen, want Barth heeft toch wel meer positiefs te zeggen over de schepping (als natuur), bijv. zijn passages over 'Die Lichter der Welt' in: *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/3, 153-175.

⁴⁶ M.F.G. Parmentier, "Schepping, natuur en genade in de charismatische vernieuwing," *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 96 (1996), 56-67. Parmentier doelt op het boek *Seelsorge und Okkultismus*, Berghausen 1956. Zie ook noot 119.

⁴⁷ Dit onderscheid tussen ziekte en lijden vinden we al bij de Chinese kerkleider Watchman Nee (1903-1972) in zijn samenvattende werk *De Geestelijke Mens*, Dordrecht 2002, 731.

2.5 GENEZING ALS BEVRIJDING

2.5.1 Een zaak van gerechtigheid

Gezondheid is voor Kraan niet slechts een gevoel van evenwicht of toestand van het welbevinden van het lichaam. Het gaat om de hele mens, naar lichaam en ziel gezien in het totaal van zijn betrekkingen. In het bijbelse klimaat leeft sterk het besef van de eenheid des levens, gericht op de levende God. Geen stukje van het leven is aan zijn heerschappij onttrokken. Gezondheid hoort tot de orde van de sjaloom en wortelt in het onderhouden van Gods geboden (Ex. 15:26), in het gaan van de weg die de Thora wijst, in het ijveren voor zijn gerechtigheid.

Kraan ziet genezing als een aspect van het bevrijdend scheppingshandelen van God. De zieke zit in de tang van de 'tohoewabohoe'-machten, gevangen in de chaos. In die zin is hij een arme en verdrukte. God neemt het in zijn gerechtigheid (verbondstrouw) voor hem op om hem te bevrijden. Genezing is dus een zaak van *gerechtigheid*. Het is duidelijk hoe ver Kraan zich bevindt van het tegenwoordige, algemene gevoel van genezing als een soort (fysieke) reparatie van een storing in ons lichaam. Genezing - en ook gezondheid in het algemeen - is een *strijdbegrip*. Het is geen hersteld evenwicht, maar een invasie van overwinnend heil in het rijk van de dood. Gezondheid is een voortdurende en overwinnende ontmoeting met de machten, die het bestaan en de goedheid van God ontkennen. Genezing stelt het Koninkrijk Gods tegenwoordig. De uiteindelijke overwinning ligt aan gene zijde van dit leven, maar de kracht van deze overwinning wordt nu reeds gekend en geproefd in de gave van de levenschenkende Geest.

Vanhieruit ziet Kraan ook in de medische wetenschap een belangrijke extensie van Christus. Het genezingswerk van de arts staat in dienst van Christus, of deze nu christen is of niet. In dit verband maakt hij een scheiding tussen het Latijnse 'mederi' en 'sanare'. *Mederi* duidt op het werk van de arts, die met behulp van diagnose, technische middelen en medicamenten een storing in ons gestel tracht op te sporen en te verhelpen. Maar dieper gaat het *sanare*. Dat beoogt heling, d.w.z. een integraal genezingsproces van de totale mens naar geest, ziel en lichaam, waarbij deze een nieuwe schepping wordt. Het is het bijzondere voorrecht van de Heer en de gemeente, al wordt in de huidige psycho-somatische geneeskunde de mens meer als totaliteit benaderd. Genezing is dus veel meer dan het verhelpen van een lichamelijk-psychisch defect. Het is gericht op heelheid en integratie van onze totale menselijke persoon. Kraan beschouwt zowel het *mederi* als het *sanare*, het medische werk en de kerkelijke dienst, als twee gelijkwaardige vormen van diaconaat, instrumenten van het ene genezingswerk van God. Hij wil beide dus niet in een concurrentieverhouding zien. Het gebed staat niet tegenover de injectiespuit. Wel is evident dat vanwege dit onderscheid het geloof - onder de noemer van het sanare - een duidelijk profiel krijgt tegen het ongeloof, de kerk tegenover de wereld. Want werkelijke diepgaande genezing valt alleen hun ten deel, die in Jezus Christus geloven. Dat is het extra-pneumaticum. De kerk heeft weer iets te bieden op de markt des levens en blijkt geen achterstand meer te

hebben in zaken als gezondheid en ziekte, leven en dood.⁴⁸

Overweging van ons

Men kan tegen Kraan de vraag opwerpen of deze tweedeling wel legitiem en wenselijk is. Want worden enerzijds de pastor en de gemeente niet overvraagd in hun roeping tot sanatio van de hele mens, en worden anderzijds de arts en de medische wetenschap hier voor een beperkte verantwoordelijkheid gesteld in hun taak van mederi als een min of meer technisch handelen? Het moet de geneeskunde toch ook gaan om de hele mens, ook als religieus wezen. En worden in Kraans benadering heil en geschiedenis, geloof en schepping niet uiteengedreven? Immers, het genezen (mederi) is een niet minder eigenlijke werking van Gods Geest, maar komt door de toegenomen efficiency steeds meer tot haar recht. Het medische behoort evenzeer als zegen van God ervaren te worden als het charismatische.⁴⁹

2.5.2 Genezing besloten in de zegen

Gezondheid en genezing worden ons aangezegd in de zegen. In de optiek van Kraan is dit een verwaarloosd bijbels kernwoord. We beseffen niet wat er in de zegen aan heil verborgen ligt. De zegen is namelijk geladen met de persoonlijke dynamiek van God en deze wordt middels de profeet of dienaar van het evangelie tegenwoordig gesteld. Hier moet echter elke gedachte aan magie worden vermeden. De dynamiek van de zegen is geen onpersoonlijk, goddelijk fluïdum dat de werkelijkheid doortrekt en wordt overgedragen op de zieke door spreuken en gebaren, zoals het 'mana' bij de heidense volken.

De bijbelse zegen is uitdrukking van de persoonlijke ontmoeting met God, waarin zijn kracht in woord en daad tot de zieke uitgaat om heling te bewerken in zijn leven. Deze zegen wordt geconcretiseerd en geactualiseerd in de handoplegging. Men komt zo onder het beslag van Gods koningschap en wordt door zijn hand gegrepen. Kraan onderscheidt in de bijbelse handoplegging verschillende betekenisaspecten, zoals bescherming, gemeenschap door de lichamelijke aanraking, overdracht van zonde (op de Grote Verzoendag), genezing (echter niet in het OT vanwege vrees voor magie) en toewijding aan God.

2.5.2.1 Goddelijke genezingsenergie?

Kraan verzet zich krachtig tegen de voorstelling van genezing door middel van een goddelijke energiestroom, die door de zieke heentrekt, zoals wordt voorgesteld door Agnes Sanford en A. Carrel. Deze laatste zegt: "We zijn niet uit vaste, ondoordringbare materie geschapen, maar bestaan uit energie. De chemicaliën die het lichaam - het 'stof der aarde' - bevat, leven door de adem van God, door de primaire energie, de oorspronkelijke kracht, die wij God noemen. En

⁴⁸ Zie het artikel "Gereformeerden en de CWN", in: BCT, nr. 11, Petrus & Paulus 1983, 10-19 en met name 14. Dit is het "Tussentijds Rapport" van de Deputaten voor Contact met de Charismatische Werkgemeenschap Nederland aan de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Bentheim 1981 (E4,2)

⁴⁹ Zie: Deputaten voor Contact met de Charismatische Werkgemeenschap Nederland van de Gereformeerde Kerken in Nederland, *Vurig van Geest*. Een handreiking voor gesprekken over en met de charismatische beweging, Leusden/Driebergen/Utrecht 1984, 35.

omdat dit zo is, is het helemaal niet vreemd dat wij, wanneer we in gebed nauwer contact hebben gemaakt met God, een verhoogde mate van energie ontvangen. De scheppende kracht die ons in stand houdt, wordt dan in onze lichamen vergroot. De trillingen van Gods licht zijn zo sterk, dat zelfs kinderen ze kunnen voelen (...) Bij de meeste volwassenen is het geestelijk waarnemingsvermogen zo afgestompt dat ze helemaal niets bespeuren van die instromende kracht, ook al bewerkt die hun genezing. Maar kinderen voelen die bijna altijd als warmte of als een kracht die ze niet kunnen beschrijven, maar die ze altijd met elektriciteit vergelijken."⁵⁰ Kraan meent dat deze idee van een allesdoordringende kracht van God hoort tot de heidens-primitieve werkelijkheidsbeleving. Daarin kan een soort toverkracht sterke persoonlijkheden vervullen (zoals een koning, priester of medicijnman) en deze kracht kan men leren op magische wijze te manipuleren. In heidense filosofieën komt deze kracht voor in een vergeestelijkte vorm. Zo ziet de Stoa de godheid als een allesdoordringend universeel vuur. Maar dit soort kracht is niet in het geding bij bijbelse genezingen, stelt Kraan. "In de bijbel wordt ook veel van Gods kracht gesproken, van de energie die van hem uitgaat. Maar het is altijd de kracht, waarmee Hij in de geschiedenis zijn heilswil en zijn heilsplan persoonlijk doorzet. In het Oude Testament is de grote openbaring van Gods kracht de historische uittocht uit Egypte (...) Gods scheppingskracht is slechts een bepaalde zijde van zijn wil en kracht om ons te verlossen van zonde en dood: doordat Hij de wereld gemaakt heeft, kan Hij er in de heilshistorie vrij over beschikken."⁵¹ Gods kracht in de geschiedenis is dezelfde als die in de schepping. Beide zijn facetten van de kracht van zijn daden. Wanneer Jezus in het NT als de grote kracht Gods zieken geneest en demonen uitdrijft, dan gebeurt dit niet door een algemene, natuurlijke kracht of goddelijke idee, maar met de kracht van het doorbrekende Godsrijk, waarin de doodsmacht volkomen overwonnen is. De energetische voorstelling van genezing leidt ook makkelijk tot pastorale aanvechting en teleurstelling: bij uitblijven van de genezing zou er te weinig goddelijke geneeskracht bij de zieke ingestroomd zijn, wellicht als gevolg van ongelooft of gebedstekort. De zieke wordt dan weer op zichzelf teruggeworpen. Daarom ziet Kraan het liever anders, meer bijbels: "In de dienst der genezing hebben we niet te maken met een algemene, het heelal doordringende scheppingskracht, maar met de kracht van de nieuwe wereld, waarin de doodsmacht volkomen is overwonnen. Met de kracht van de Heilige Geest waardoor we opnieuw geboren worden. Een geboorte, regelrecht van God, die alle natuur radicaal te buiten en te boven gaat (Joh. 3)."⁵² Dat Kraan zo fel van leer

⁵⁰ *Genezing en bevrijding* II, 53.

⁵¹ *Genezing en bevrijding* II, 53v.

⁵² *Genezing en bevrijding* II, 54. W.J. Ouweneel toont begrip voor dit bezwaar van Kraan in zijn boek *Geneest de zieken!* Over de bijbelse leer van ziekte, genezing en bevrijding, Vaassen 2003, in de hoofdstukken 9.4 "De Geest en het fysische" en 9.6 "Psychofysische verbanden". Toch verdedigt hij de gedachte dat de helende kracht van God door middel van energie tot en in ons komt: "We weten uit de Bijbel, dat de Heilige Geest in het lichaam van elke gelovige 'woont' (1 Ko 6:19). Op analoge wijze kunnen demonische geesten in mensen 'wonen'. We moeten heel goed uitkijken dit niet zodanig op te vatten dat we weer terug zijn bij het aloude en onbijbelse ziel/lichaam-dualisme (...). Dat zou het geval zijn als we zouden beweren dat de Heilige Geest of

trekt tegen een naturalisering van de genezing, heeft te maken met zijn diep wantrouwen tegen de natuur: "Wat wij 'natuur' noemen zet de bijbel in het kader van de vergankelijkheid en de vruchteloosheid, waaraan de schepping tegen haar wil is onderworpen (Rom. 8:18vv.). De 'natuur' is een moeder, die, net als Vader Tijd, de kinderen die zij voortbrengt en koestert tenslotte ook weer verslindt. Uiteindelijk is de hele idee van de 'vis mediatrix naturae' een stuk natuurvergoding, die medisch niets verklaart. Een mythe, die afkomstig is van de edele heiden Hippocrates. De krachten, die genezend werken, zijn de krachten van het Godsrijk."⁵³

2.5.2.2 Psychische geneeskracht?

Verwant met de gedachte van een goddelijke genezingsenergie is de voorstelling van geloof als een psychische geneeskracht. Hier is het uiteindelijk het geloof, dat geneest. Dit is in de ogen van Kraan evenzeer een ernstige misvatting. De acte van het geloof wordt hier opgevat als een positieve denkwijze, die onvermoede generatieve krachten oproept, welke genezing kunnen bewerken. Hierbij speelt suggestieve beïnvloeding een belangrijke rol en wensdenken (het bekende placebo-effect).

Dit soort geloof staat volgens Kraan ver van de bijbelse visie. Inderdaad: "Jezus vraagt voor zijn wonderen altijd weer geloof. Maar dat geloof is *niet een soort voltage*, naar gelang waarvan wij wat minder of wat meer van de goddelijke geneeskracht door ons heen kunnen laten gaan: Hoe meer we in ons geloof ons voltage vermeerderen, hoe meer genezend arbeidsvermogen er van God uit door ons heenstroomt. De hele idee, dat we op een dergelijke wijze met de kracht van Jezus zouden kunnen manipuleren, moet voor elk die uit het Evangelie leeft een gruwel zijn."⁵⁴ Kraan verwijst hiervoor met instemming naar het hervormde rapport *Vragen rondom de gebedsgenezing*.⁵⁵ Geloof in bijbelse zin is vertrouwen op en zich overgeven aan Jezus als de door God gezonden Messias, op wiens barmhartigheid men zijn hoop gevestigd heeft.

boze geesten zich wel uiten in onze 'ziel' of 'geest' (in onze overleggingen en gemoedsbewegingen), maar niet in 'fysieke' processen, op een wijze die ons bijvoorbeeld doet denken aan elektriciteit of warmte, of zelfs in biofysische processen in onze zenuwcellen. Let wel: de Heilige Geest of een boze geest *is* niet die 'elektriciteit, die 'warmte' of die biofysische processen, maar zou zich daarin wel kunnen *uiten*. De werkzaamheid van de Geest, of *een* geest, wordt in deze gevallen 'gedragen' en zodoende zichtbaar gemaakt door bepaalde fysische verschijnselen. Als we weten dat psychisch-geestelijke processen in de mens 'gedragen' worden door fysisch-chemische processen, én de menselijke geest doordrenkt kan zijn door de Heilige Geest óf door een of meer boze geesten, dan mogen deze geopperde verbanden ons niet al te zeer verbazen" (338).

⁵³ *Genezing en bevrijding* II, 17. De natuur staat dus haaks op het Rijk in de visie van Kraan. Vandaar zijn afkeer van een natuurlijke geneeskracht, waar een arts dienend mee omgaat en die uiteindelijk de genezing zou bewerken. Men blijft o.i. echter wel met de vraag zitten hoe dan toch de geneeskracht van God, uitgaande van zijn wil, de zieke bereiken kan en zijn lichaam herstellen, als deze geneeskracht niet energetisch bemiddeld wordt. Zie ook noot 52.

⁵⁴ *Genezing en bevrijding* II, 52.

⁵⁵ Hervormde Raad voor Kerk en Ziekenzorg, a.w., 134-139.

2.5.3 Christus als Geneesheer

In de persoon en het werk van Jezus vindt een radicalisering plaats van de doorbraak van Gods koningsheerschappij, zoals begonnen in het OT. Hij treedt op als de door God geïmmandateerde Verkondiger en Brenger van het Koninkrijk die zieken geneest. Gedoopt in en gezalfd met de Geest en blijvend begiftigd met alle charismata, is het Heelmeester-zijn in unieke zin zijn levensroeping. In die zin is Hij een charismaticus en geen antieke wonderdoener. "Alle genezingen en bevrijdingen van Jezus zijn een blijde viering vanuit zijn lijden en opstanding als een toekomst die zich nu al realiseert."⁵⁶ Hij gebruikt geen vaste methode bij zijn genezingen, maar wel steeds een zegenend woord en/of gebaar. Dit laatste geschiedt doorgaans in de vorm van het opleggen van handen, wat later in de dienst der genezing als een sacramenteel handelen is opgenomen. Het zegenende machtswoord is een buitengewoon belangrijk aspect van het genezingshandelen van Jezus. Dit dient men te onderscheiden van het gebed waarin om verhooring wordt *gevraagd*. Het machtswoord openbaart de zekerheid van verhooring dat God zal handelen. Deze wijze van doen is bepalend voor zijn volgelingen. "De discipelen van Jezus mogen in gebedsgemeenschap met Hem soms op dezelfde wijze en met hetzelfde zegen-rijk gevolg dit machtswoord, dat veel meer is dan een zegenbede of zegenwens, spreken (bijv. Hand. 9:40; 14:10). Ook ons genezingswoord is een zegenwoord, met de kracht van de zegenende Heer zelf geladen, en als dynamisch machtswoord meer dan gebed, al is het wel geheel in het gebed geworteld."⁵⁷

Kraan merkt hier overigens wel bij op dat wij het genezingswerk van Jezus niet moeten maximaliseren. Jezus genas niet iedereen, maar alleen allen die tot Hem kwamen. Hij hield geen genezingscampagnes en voelde zich belemmerd door het ongeloof in zijn omgeving. Hij kende zijn heilshistorische beperkingen: Hij wist zich vooreerst geroepen tot de verloren schapen van Israël. Wanneer men maximaliseert wat Jezus deed, minimaliseert men de eigen mogelijkheden in de dienst der genezing.

2.5.3.1 Christus als representant van de arme en de zieke

In de verbondsgeschiedenis van God en mens speelt de vertegenwoordiging een grote rol: de mens kan optreden namens God en omgekeerd; de een is tegenwoordig in het handelen van de ander, in een wederzijdse participatie. Dit heeft te maken met het totaliteitsdenken van Israël, waarin corporatieve begrippen fungeren (zie 2.3.3 sub 7). Het individu staat niet op zichzelf, maar vertegenwoordigt een groep of volk als een levend organisme, waartoe hij of zij behoort. Heel radicaal en totaal geldt de vertegenwoordiging van Christus - als representant van de zieke - in de gestalte van de lijdende knecht in Jesaja 53, die de ziekten van het volk op zich neemt (zo in Matt. 8). Kraan denkt bij het lijden in Jesaja 53 aan melaatsheid, die de zieke ernstig misvormt ('hij had gestalte noch luister') en tevens tegen de achtergrond van de zonde wordt beschouwd.

⁵⁶ *Genezing en bevrijding* I, 51.

⁵⁷ *Genezing en bevrijding* I, 50.

Melaatsen golden als door God - om hun persoonlijke zonden - verworpen en geslagen en zo representeerden zij de zondenood van heel het volk, het dodelijk verderf dat wij mensen in onze afval van God over ons hebben gebracht. De lijdende knecht vertegenwoordigt dus de zonde-ziekte-situatie van het volk. Maar hoe kan dit nu van Jezus worden gezegd, van wie nergens enige ziekte, laat staan melaatsheid, wordt vermeld? "Waar anders dan in het 'vlees' van Jezus dat hij van ons en voor ons in zijn 'vlees'wording aannam? Het vlees wordt getekend als een ongeneeslijke ziekte."⁵⁸

Excurs: De notie van het vlees bij Kraan

De tegenstelling tussen Geest en vlees doortrekt de hele theologie van Kraan. Deze reikt z.i. dieper dan het thema zonde-genade. Het is zelfs het grondpatroon waarop alle lijnen teruggevoerd kunnen worden. Met verwijzing naar K. Barth stelt Kraan dat 'vlees' in de bijbel o.a. de neutrale menselijke natuur kan betekenen, de mens in zijn totaliteit; de mens in zijn zwakheid en afhankelijkheid van God. Maar ook - en daar legt Kraan de vinger bij - de mens in zijn onmacht om God te kennen en lief te hebben en die daarom onder Gods toorn ligt.⁵⁹ Dit betekenisaspect komt met name bij Paulus voor in Romeinen 7 en 8 en in Galaten 5. Met 'vlees' is dus niet bedoeld de sexualiteit, al kan die er wel mee in verband staan, maar de mens in zijn vervreemding van God, in zijn ik-gerichtheid. Zo is de mens Adam 'vlees' geworden, d.w.z. afgefallen van het verbond met God en onder het goddelijk oordeel en gericht komen te staan. Daarom heeft hij het als vertegenwoordiger van ons mensen af laten weten. Zijn existentie is aan de dood vervallen. Sindsdien is ook de vrees voor de dood in de wereld gekomen. Na de zondeval heerst de verwerpingsangst en doodsangst bij de mens.

Aan het vlees kleeft niet alleen de zonde, maar ook de ziekte. Ziekte is een uitvloeisel van de oude wereld, in onderscheiding van lijden, dat bij de nieuwe wereld hoort die met de oude wereld botst. In Jesaja 53 wordt volgens Kraan gezinspeeld op de rechtvaardige knecht als lijder aan melaatsheid en als zodanig, in joodse optiek, een door God verworpen.

Jezus heeft zich in deze lijdende knecht duidelijk herkend en zich met hem geïdentificeerd. Jezus heeft ons menszijn, d.w.z. ons vlees-zijn, aangenomen en dat heeft dezelfde negatieve geestelijke waarde als melaatsheid. Hij is juist daardoor bij uitstek onze menselijke vertegenwoordiger bij God geworden. De betekenis van het kerstfeest is dus de vleeswording van Jezus, waarin "God zich dus met een ter dood veroordeelde misdadiger - ons vlees - heeft willen verbinden."⁶⁰ Dit betekent ook dat Jezus met een diepe, aan het vlees klevende, opstandigheid en doodsangst ontvangen en geboren is.⁶¹ Kraan citeert hierbij E. Irving: "De Heilige Geest koos als residentie de ziel van Christus, en de duivel had zijn residentie in de gevallen wereld rondom. Het vlees van Christus was het

⁵⁸ *Genezing en bevrijding* I, 54.

⁵⁹ K.J. Kraan, *Heiliging, het hart van het heil*, Kampen 1977,13v. Voortaan afgekort met: *Heiliging*.

⁶⁰ *Heiliging*, 15.

⁶¹ *Heiliging*, 16 en *Genezing en bevrijding* I, 55.

tussenveld waar de machten van de wereld streden met de Heilige Geest die in Zijn ziel woonde."⁶² Zo waren er, naar analogie van de twee naturen van Jezus, ook twee willen in Hem werkzaam: de wil van het vlees en de wil van de Geest. Jezus is erin geslaagd om gedurende zijn leven de wil van het vlees te weerstaan door de wil van de Geest (Rom. 8:4-7). Vanhieruit moet de zondeloosheid van Jezus worden gezien. Zijn menszijn was steeds blootgesteld aan innerlijke verzoeking en aanvechting. In dit strijden was Hij tot op het laatste solidair met ons. Dit kon Hij alleen maar door voortdurende gehoorzaamheid te leren in een permanente heiliging en vervolmaking door de Heilige Geest.

Aan het kruis vond het definitieve geding plaats en werd met het vlees afgerekend, d.w.z. het werd door Jezus en de Vader overgegeven aan de executie door satan.⁶³ Vanaf het negende uur breekt Pasen op Golgotha door: de overwinning is behaald en wordt ook reeds gevierd. Dat blijkt onder meer uit het feit dat het licht terugkeert, het voorhangsel van de tempel scheurt en Jezus de overwinning uitroept: "Het is volbracht." Het pleit is dan beslecht. Jezus heeft in zijn vlees-zijn de opstandige machten, inclusief onze ziekten, overwinnend gedragen en weggedragen. Hiermee is de basis gelegd voor onze heiliging (Hebr. 10:10,14).

Zo is Jezus de Rechtvaardige en bij uitstek de representant van de arme en verdrukte, van de zieke en de melaatse. Hiermee vindt een radicalisering van de representatie plaats als radicalisering van de nood. De arme zit sociaal-economisch in de klem, de bezetene is speelbal van duistere machten in heel zijn levenshoud, de zieke is in de greep van destructieve machten die zijn psychosomatische bestaan aantasten. Dit zijn de ellendigen van Psalm 72. Maar juist zij, die geen verweer hebben, vormen de voorhoede van de revolutie van het Godsrijk.⁶⁴ Zij ook vertegenwoordigen op hun beurt in hun ziek-zijn Jezus Christus als hun zieke Heiland en wachten op het Koninkrijk. "Wat ooit ziek geweest is op aarde, dat is hij geweest, d.w.z. dat het hem door boete en geloof eigen geworden is" (J.C. Blumhardt).⁶⁵ Omgekeerd kan een arts of genezer Christus vertegenwoordigen en stelt elke genezing het Koninkrijk Gods tegenwoordig.

2.5.3.2 Kruis en opstanding

Aan het kruis rekent Christus met het opstandige vlees af. En aan het kruis doet Hij verzoening over onze zonden en draagt Hij onze zonden en ziekten weg. In pinksterkringen fundeert men genezing in de verzoening aan het kruis. Met de angel van de zonde wordt ook alle ziekte weggenomen. Kraan gaat hierin mee, maar vindt dit tegelijk een eenzijdige voorstelling van zaken: "Dit 'claimen' van de genezing op grond van de striemen van Jezus doet toch eigenlijk aan de Heilige Geest te kort. In Christus ligt al ons heil; of, zoals Haitjema het zegt: "Bij de

⁶² *Heiliging*, 17.

⁶³ *Heiliging*, par. 24 en 25.

⁶⁴ Vgl. ook O. Noordmans in hoofdstuk 12.3.2.

⁶⁵ *Genezing en bevrijding* I, 60.

Reformatie is het in-Christus-zijn het rijkste kader waarin de heerlijkheid van alle christelijk heil is samengevat." Maar de Heilige Geest is in dit heil de grote Toepasser (persoonlijk gebruik ik liever het woord 'Individuator'). Hij bepaalt de mate en wijze, waarop dat wat wij in Christus zijn hier en nu in ons wordt uitgewerkt. Ik ben in Christus genezen, zoals ik ook in Christus volmaakt ben, volkomen heilig. Maar hoe dat heil, die genezing, door de Heilige Geest in mijn genezing (door Gods *sanare*) zal worden uitgewerkt, moet de Heilige Geest mij van situatie tot situatie duidelijk maken. Als ik dat wil systematiseren of schematiseren, breng ik de Geest onder de wet, de regel. En dat is de dood in de pot."⁶⁶

Wanneer men logisch zou redeneren dat Christus aan het kruis al onze zonden en ziekten op zich genomen en weggedragen zou hebben, en met Pasen de dood overwonnen, dan zou men consequent moeten stellen dat gelovigen niet meer ziek hoeven te zijn en ook niet meer sterven (vgl. vraag 42 uit de Heidelbergse Catechismus). Deze schematisering wordt echter gelogenstraft door de realiteit en dus klopt deze rechtlijnige redentie van genezing vanuit het kruis en de verzoening niet. Het volle heil, dat ons weliswaar eens voorgoed geschonken is, wordt niet ineens, maar in termijnen uitbetaald. Paulus spreekt niet voor niets over eerstelingen, over een eerste termijn, een onderpand van een in principe reeds gegeven, maar toch nog te ontvangen overmachtige volheid (Rom. 8:18).

Kraan ontkent dus niet dat genezing met verzoening te maken heeft, maar ziet het zwaartepunt niet in het kruis, maar in de *opstanding* liggen. Met Pasen is de nieuwe aeon begonnen. De opstanding van Christus betekent het grote keerpunt in de menselijke geschiedenis. Met Hemelvaart wordt de verhoging en bekroning van Jezus geproclameerd. Met Pinksteren wordt de eschatologische gave van de Geest als eerstelingsgave, als eerste aanbetaling geschonken. Dit zijn *nieuwe* heilsfeiten ten opzichte van het kruis. Door de Geest wordt het vólle heil ons al in klinkende munt uitbetaald. En er komt nog meer! Met grote nadruk stelt Kraan, hierbij refererend aan de oosterse Kerk, dat de opstanding van Christus onze historische werkelijkheid niet slechts noëtisch, maar ook effectief verandert. Met instemming haalt hij Berkouwer aan, die de onderwaardering van Pasen door de westerse Kerk aan de kaak stelt: "Uit de ganse apostolische prediking blijkt zonneklaar dat het in de opstanding van Christus maar niet gaat om een symbolische en dus noëtische (ons kennen betreffende) bevestiging van het kruis in het volbrachte werk van Christus, maar om een reëel Goddelijk handelen, dat de onmetelijke kracht van het verzoenend lijden en sterven tot historische en effectieve werkelijkheid maakt (...) Het gaat veel meer om een historisch doen ingaan van Christus' lijdens- en stervenskracht in de werkelijkheid des heils. Het gaat niet om de illustratie van een idee, maar om de kracht en de zegen van dit

⁶⁶ *Genezing en bevrijding* II, 44. We zien hier een verschuiving in het denken van Kraan. In *Genezing*, p. 229 schrijft hij nog dat we op grond van de roep van Christus aan het kruis ('Het is volbracht') genezing mogen 'claimen' als een recht ons door Gods genade verleend. Vanwege de misverstanden hieromtrent is Kraan later voorzichtiger geworden met het 'claimen'. We mogen principieel de volle genezing claimen, maar praktisch niet.

volbrachte werk *in de overwinning van de dood*.⁶⁷ Hieruit volgt: "In de Heiland is het volle, eschatologische (uiteindelijke) heil, de volle sjalom op deze aarde *nu reeds beslissend* doorgebroken. Genezing als aspect van deze sjalom behoort tot het *eigenlijke, waarvoor Hij gekomen is, en er nu is*."⁶⁸ We belijden de verzoening als vrucht van het kruis en de genezing als vrucht van de opstanding. Vanuit de opstanding laten wij de oude aeon achter ons. Puntig zegt Kraan: "In de gemeente mag niemand in de *onvoltooid* verleden tijd leven. In de gemeente leven we in de onvoltooid tegenwoordige tijd vanuit de *voltooid* verleden en de *voltooid* toekomstige tijd."⁶⁹ En wij kennen niemand meer naar het vlees, d.w.z. in onze natuurlijke en historische mogelijkheden en bepaaldheden. Want in Christus is het vlees overwonnen en zijn we een nieuwe schepping geworden. Het is daarom niet misplaatst om over de 'glorie van Pasen' te spreken en van een 'theologie van de glorie'. Naar zijn oordeel heeft Luther, met zijn accent op het kruis, op het overwicht van de paasoverwinning afgedongen. Ten onrechte.⁷⁰

Van de andere kant wil Kraan dit overwicht van Pasen duidelijk onderscheiden van het *triumfalisme*. Dit laatste treffen wij aan bij het pinksterextremisme: "Men redeneert zo rechtlijnig van het kruis van Jezus uit, dat toch eigenlijk ons kruislijden helemaal verdwijnt: Als je maar blijft geloven, zal je altijd genezen worden en dus altijd de opstanding van Jezus in je lichaam demonstreren. Je kunt je dus a.h.w. op de zichtbare opstanding abonneren, al worden de afleveringen vaak met vertraging thuisbezorgd."⁷¹ Hiertegenover stelt Kraan dat wij - dogmatisch gezegd - *de genezing niet op de wijze der rechtvaardiging ontvangen, maar op de wijze der heiliging*. "Ik kan niet zeggen, dat Zijn genezing mij even onmiddellijk en ongenueanceerd wordt uitgedeeld in het moment des geloofs als ik de volle vergeving van al mijn zonden in het verleden, heden en toekomst (H. Cat. Zo. 21) in dit ene moment ontvang. We zijn in dezelfde zin genezen in Jezus als waarin we heilig en volkomen zijn in Hem. En ziektemacht en zondemacht in mij mag ik eenvoudig dood verklaren om Jezus' wil. Maar ik heb er toch mijn ganse leven lang tegen te strijden, te waken en te bidden. Dankend voor en staande in de overwinning van Jezus eens voor goed. Maar toch met allerlei teleurstelling en aanvechting in de uitwerking. Van de genezing geldt, wat Bonhoeffer van de christelijke gemeenschap met de heiliging samen zegt: 'Zij is een geschenk Gods, waarop wij geen aanspraak hebben. Hoe het met onze gemeenschap, hoe het met onze heiliging (en we voegen eraan toe: met onze genezing, K) werkelijk gesteld

⁶⁷ *Genezing en bevrijding* II, 84v. Geciteerd uit: G.C. Berkouwer, *Het werk van Christus*, Kampen 1953, 206v.

⁶⁸ *Genezing*, 202 en ook 208. Berkouwer trekt deze conclusie echter niet. Zie beneden hoofdstuk 11.4, noot 25.

⁶⁹ *Genezing*, 354.

⁷⁰ Hier ligt ook een punt van kritiek naar J.C. Blumhardt. Kraan vindt dat bij hem de verzoening en de toekomstige verlossing meer nadruk krijgen dan de nu al aanwezige verlossing. Zo komt Blumhardt tot de gedachte dat de zieke, in de tussentijd van het wachten op het Koninkrijk, Christus mag representeren door zijn ziekte geduldig te dragen. Kraan redeneert omgekeerd: vanuit de opstanding van Christus leert de zieke opstandig te strijden tegen zijn ziekte en in de kracht van de Geest genezing te zoeken.

⁷¹ *Genezing*, 238.

is, dat weet alleen God. Wat ons zwak en gering schijnt, kan bij God groot en heerlijk zijn.”⁷²

Als de genezing ons nu op de wijze der heiliging - dus met strijd én in termijnen - wordt geschonken, hoe verloopt dit dan feitelijk? Kraan antwoordt: “Tot de eerste termijn, die Jezus ons reeds in deze bedeling ten volle wil doen toekomen, behoort inderdaad *de volle gezondheid*, al onze dagen, totdat we sterven, oud en verzadigd van het goede, zonder ziekte en zonder kwaal. In deze eerste termijn kan zelfs opwekking uit de dood, wanneer deze ontijdig over ons komt, worden begrepen. Maar de uitbetaling van de laatste termijn, de opstanding tot onsterfelijkheid en de nieuwe aarde onder de nieuwe hemel toeft nog.”⁷³

Op deze wijze probeert Kraan kruis, opstanding en een theologie van de glorie te verenigen zonder in triomfalisme te vervallen.

2.6 GENEZING DOOR DE GEEST VANUIT DE TOEKOMST

2.6.1 Het werk van de Geest

Kraan heeft geen omvattende pneumatologie geschreven, wel een pneumatologische theologie.⁷⁴ Juist omdat de Geest bij elk thema de beheersende achtergrond vormt, is het moeilijk deze locus afzonderlijk te behandelen. Wel zijn er enige algemene kenmerken te noemen.

Kraan gaat uit van het trinitarisch dogma en spreekt over de Geest als 'Adem' van God: "De Heilige Geest gaat in de goddelijke heilsorde enerzijds aan de Zoon vooraf; want de Vader ademt zijn zijnswijze der liefde ('God is liefde') in Hem, zodat deze ook de zijnswijze van de Zoon is. Maar de Geest volgt ook de Zoon, als Hij uitgaat, om deze zijnswijze in ons mensen te realiseren. Bij de hemelvaart van Jezus is de Geest van God aan de historische Jezus gegeven, om zijn historisch bestaan in ons te individueren. Hij realiseert het Jezus-beeld in onze unieke historische situatie.”⁷⁵ Voorts leidt de Geest uit de ethische tegenstelling tussen heteronomie en autonomie tot geestelijke volwassenheid en schrijft het door Jezus vervulde gebod in ons hart. De Geest is met recht de heiligings-Geest.

Kraan heeft bezwaar tegen de benaming van de Geest als 'plaatsvervanger', omdat deze betiteling suggereert dat Christus zelf van het toneel verdwijnt. Hij hecht meer aan het woord 'paracleet', in letterlijke zin als 'iemand die erbij

⁷² Ibid. Kraan citeert hier uit D. Bonhoeffer, *Leven met elkaar*, 's Gravenhage 1952, 21.

⁷³ *Genezing*, 235.

⁷⁴ J.C. van Trigt oordeelt hier kritisch: “Het werk en de persoon van de Heilige Geest komt wel aan de orde, maar dan meer direct gerelateerd aan de praktijk van de gemeente en van het pastoraat. Hij heeft de Heilige Geest niet voldoende als draagvlak en fundament in zijn handboek aan de orde gesteld.” Zie zijn: *Een gezonden gemeente - een gezonde gemeente*. Onderzoek naar de missionaire werfkracht van de gebedsgenezingsbeweging in de Nederlandse Hervormde en Gereformeerde kerken in Nederland in de 19e en 20e eeuw, Rijksuniversiteit Utrecht, februari 1993, 138.

J.J. Rebel vraagt in zijn bespreking van het handboek van Kraan: “Is het niet juister om eerst een duidelijk beeld te ontwerpen van de Persoon en het werk van de Geest in het Nieuwe Testament om van daaruit te komen tot het gegeven van Jacobus 5?”, in: *Kontekstueel*, 2^e jaargang, nr. 3, december 1987, 21-25.

⁷⁵ *Genezing en bevrijding* III, 109.

geroepen wordt', in casu in de voltoering van Christus' heilswerk op aarde en in de mensen. De Geest is Christus' representant, diens 'alter ego' of 'second self'.⁷⁶ Toch heeft het werk van de Geest een eigen karakter.⁷⁷ Zodanig zelfs dat Kraan kan zeggen: "De Geest van Jezus heeft een eigen persoonlijkheid."⁷⁸ Hij gebruikt in dit verband het voorbeeld van het kopiëren van een schilderij: het gereproduceerde schilderij blijft de typische eigenschappen van de kopiïst houden. Zo is het ook met het beeldende scheppen van de Geest in ons: Hij overbrugt de historische afstand, 'de ellendige kloof' tussen Jezus van Nazareth en ons en werkt in ons een eigen, unieke gestalte van Christus uit. We worden een originele kopie van de Heer. Zo brengt Hij als Individuator (het leven van) Christus in onze persoonlijke situatie over. Hij wordt daarom met recht 'Creator Spiritus', Schepper-Geest genoemd.

De Geest is voor Kraan ook volop een eschatologische grootheid. De richting van het werken van de Geest is vanuit het einde. Met A.A. van Ruler: in het dogmatische denken moeten we beginnen bij het einde "en dan van daaruit terugzien, of liever terugwandelen (...) Wij bewegen ons in het handelen Gods dat alleen vanuit het einde te verstaan is."⁷⁹ Vanuit de toekomst doordringt de Geest het heden in een zich realiserende eschatologie. Dit rugwaartse proces kent in die zin een beperking dat, ofschoon de Geest met volle kracht inwerkt in onze wereld, Hij toch nog veel tegenstand ontmoet. Kraan licht dit toe met het beeld van een krachtcentrale, waarbij de hoogspanning van het komende Rijk noodgedwongen getransformeerd moet worden in lagere spanningen, omdat onze wereld en ons geloof (!) nog niet op zulke hoge 'voltages' zijn aangelegd.

2.6.2 De Geest en de schepping

Van de Amsterdamse School heeft Kraan geleerd om het begrip 'natuur' als theologische categorie te ontmythologiseren. Het woord natuur komt in de Hebreeuwse bijbel namelijk niet voor. Het is een hellenistisch en daarom heidens begrip. Schepping is bevrijding, het is Gods triomf over de chaosmachten van dood en verderf, die ons dreigend omgeven. "De z.g. scheppingsordeningen zijn bevrijdingsordeningen."⁸⁰ In de geschiedenis van de verlossing worden alle machten gaandeweg onderworpen aan het kruis. Bij deze pacificatie is ook de hele scheppingsorde betrokken. Zo is niet alleen de mensenwereld, maar ook de hele kosmos in het verzoeningswerk van Christus begrepen. De werkzaamheid van de Geest is dus primair aangesloten op het kruis en het heilsfeit van Pasen.

⁷⁶ *Heiliging*, 157.

⁷⁷ Ook O. Noordmans wijst met nadruk op het eigene van de Geest als zijnde de Tolk van Christus. In zijn vertolking van het Woord legt de Geest eigen accenten en ontsluit Hij eigen diepten. Zie beneden hoofdstuk 13.6 onder punt 3. Voorts: O. Noordmans, *Verzamelde Werken*, deel 8, Kampen 1980, 359.

⁷⁸ *Genezing en bevrijding* III, 140.

⁷⁹ *Heiliging*, 112. Zie ook beneden bij hoofdstuk 14.1. noot 1; en bij O. Noordmans, hoofdstuk 13.5.1.

⁸⁰ *Genezing en bevrijding* III, 108.

Overweging van ons

Wij merken op dat deze visie leidt tot een dualistische denktrant: het werk van de Geest in de herschepping (vernieuwing en vervulling) staat in contrast met het werk van de antigoddelijke machten. Tussen het pneumatische en het vleeselijk-demonische valt het creatuurlijke weg. Wat wij natuur noemen, zet Kraan in het kader van vruchteloosheid en vergankelijkheid.

Men kan in dit verband aan Kraan vragen of er niet een legitiem creatuurlijk, kosmisch werk van de Geest is 'in den beginne'. De Geest gaat immers niet alleen van Christus uit, maar ook levenwekkend aan Hem vooraf. De zonde heeft de schepping toch niet vernietigd. De wereld is wel aangedaan en geschonden, maar is toch nog steeds Gods goede schepping. Door zijn Geest werkt Hij in die schepping. Vanuit deze optiek komt er ruimte voor de 'Lichter der Welt' (K. Barth, zie boven noot 45). En ook voor een voorzichtige erkenning en waardering van de paranormale gaven, zonder deze direct in het domein van de duisternis te situeren.

Kraan wijst de idee van een neutraal, creatuurlijk middengebied echter met stelligheid van de hand. Alternatieve geneeswijzen, magnetiseurs en iriscopisten vallen zonder nuance onder een negatief oordeel. Alles is óf uit de Geest óf uit de satan. Het schepselmatige middengebied, waarbij oorspronkelijke scheppingsgaven bewaard zijn gebleven, is bij hem weggefallen.

2.6.3 Christus en de Geest

Christus en de Geest staan in Kraans theologie in een tweeledige relatie, in een evenwichtige balans. Enerzijds gaat de Geest scheppend aan Christus vooraf, anderzijds gaat Hij uit van de opgestane Heer. Vanuit het eerste gezichtspunt gaat het om de activiteit van de Geest die Jezus heiligt. Hij gaat met Jezus een weg van voortgaande heiliging en toewijding om de wil van het vlees te weerstaan. Kraan sluit zich op dit punt weer aan bij de pneuma-christologie van E. Irving. De Geest heeft Jezus verwekt en zijn ziel als residentie gekozen. Toen Jezus bij zijn waterdoop in de Jordaan met de Geest werd vervuld, was dit een bezegeling van zijn volmaakt overwinnen van het vlees in de eerste dertig jaren van zijn leven. Tevens was deze gebeurtenis een toerusting met kracht voor zijn weg van aanvechting en gehoorzaamheid leren om het vlees te beheersen. De zondeloosheid van Jezus betekent dus geen immuniteit voor de zonde. Nee, zij includeert verzoeking en strijd waarbij de Geest het in Jezus' zielenstrijd telkens weer won. Zo scheidt de Geest de Christus en leidt en inspireert Hem.

Maar de Geest is ook de vrucht van de verrezen Heer. Bij de Hemelvaart wordt Hij gezonden om het leven van Jezus en de zijnswijze van de liefde in ons te individueren. De Geest is de eerstelingsgave van de nieuwe aeon. Grote nadruk legt Kraan erop dat er in deze eerstelingsgave niets voorlopigs is. Hij is geen interimfiguur (zie beneden). Door zijn aanwezigheid wordt de strijd tussen Geest en vlees in het leven van Jezus geëxtrapoleerd en voortgezet in het leven van kerk en wereld en in de individuele gelovige. Door zijn werkzaamheid breken de koningsheerschappij van Jezus en de sjaloom zich reeds heerlijk baan en worden gedemoniseerde machtsstructuren in de samenleving vanuit het kruis gebroken. En in de gemeente werkt de Geest krachtig door, in het bijzonder in de dienst der genezing en bevrijding.

2.6.4 Zich realiserende eschatologie

Levend vanuit de paasoverwinning beoefenen we een theologie van de glorie en geloven we in een zich realiserende eschatologie, een voleinding die nu reeds begonnen is en zich zonder enige voorlopigheid aan het verwerkelijken is. Dit laatste voegt Kraan er met klem aan toe, want hij heeft ernstige bezwaren tegen alle spreken in termen van 'voorlopigheid' en 'interim' als het gaat over de huidige bedeling.⁸¹ Immers, de Geest, als eerstelingsgave van Pinksteren, is toch geen interimfiguur? En ook Christus, als eerstgeborene uit de doden, is toch geen interimfiguur? "In de eerstelingen van het tarwegraan is de volle oogst definitief begonnen en voor God tegenwoordig gesteld."⁸² Daarom is de notie van het intermezzo een theologisch bedrijfsongeval. Heel het spreken over voorlopigheid doet tekort aan de machtige bevrijdingsbeweging, die uitgaat van Pasen. Wel zijn er - zo geeft Kraan toe - enige beperkingen in de doorwerking van het Koninkrijk in deze wereld:

- a) de strijd tussen de Geest en het vlees en de demonische machten gaat onverminderd door;
- b) er is een 'maat des geloofs' voor iedere gelovige, waar men niet zo maar boven kan grijpen. Hierbij moet niet gedacht worden aan een vaste hoeveelheid geloof, maar aan een verkeerd - te hoog - mikken in het geloof in een bepaalde situatie, met alle geloofskrampen vandie daarbij kunnen optreden (bijv. tijdens genezingscampagnes). Kraan gebruikt ter adstructie het beeld van een schaatsenrijder, die zich houdt aan het opgestelde tijdschema en dit door oefening en training en in voortdurend contact met zijn coach probeert aan te houden, of zo mogelijk te overtreffen. Overigens is Kraan ervan overtuigd dat de gemeente vaker onder dan boven haar geloofsmaat leeft;
- c) de wereld leeft nog steeds in het boze waardoor de rechtvaardigen lijden;
- d) er blijft het kader van de vergankelijkheid en de dood is nog niet uitgebannen;
- e) Jezus is lichamelijk hier niet aanwezig.

Maar desalniettemin is Jezus hier door zijn Geest met alle macht werkzaam en gaan de jesajaanse toekomstprofetieën over de eindtijd reeds in vervulling. Deze wereldtijd is het jubeljaar, het welaangename jaar des Heren, waarin de heilswil van God zich in de historie van mensen doorzet. Met Miskotte gelooft Kraan dat sinds de komst van Jezus het duizendjarig rijk is ingeluid. Met instemming citeert hij Breukelman over Miskotte en diens chiliasme: "Bij Miskotte is er wel degelijk sprake van een overwicht van de goddelijke over de menselijke beslissing, van de opstanding over het kruis, ook op het vlak van de geschiedenis. Dat is immers juist zijn chiliasme (...) Bij Miskotte is er tussen de eerste en tweede komst geen toestand, waarin wezenlijk niets verandert en alleen een groei naar de crisis toe plaatsvindt, maar de tweede komst zal onthullen wat de eerste komst - let op! - *in de geschiedenis* reeds heeft uitgewerkt."⁸³ Kraan tekent aan dat het niet gaat om een rijk, dat hier zichtbaar zal worden gevestigd, maar om chiliastisch leven als een kwaliteit van menselijk samenzijn, waarin meer dan gewone gerechtigheid

⁸¹ Zo H. Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, 5^e dr., Kampen 1978, 217v.

⁸² *Heiliging*, 109.

⁸³ *Genezing en bevrijding* II, 83.

geschiedt. Als concrete voorbeelden noemt hij o.a. Hernhutt, Bad Boll, het werk van Beyers Naudé, M.L. King, de gemeente van Houston en allerlei andere groepen en charismatische gemeenschappen, waarin de krachtstroom van het Godsrijk in hoge voltages worden getransformeerd.

Dat de toekomst van God al begonnen is door te breken, licht Kraan verder toe met het bekende beeld van D-day en V-day in de Tweede Wereldoorlog.⁸⁴ De beslissingsslag is begonnen met de eerste komst van Jezus op aarde, waarbij aan de macht van de duisternis in kruis en opstanding een vernietigende nederlaag werd toegebracht. Maar we zijn nog in afwachting van Victory-day of dag des Heren, waarop het kwaad volkomen teniet gedaan zal worden. De vraag in dit verband rijst of de tijd tussen D-day en V-day in theologische zin niet een soort tussenperiode of interim genoemd zou kunnen worden à la H. Ridderbos.⁸⁵ Maar Kraan ziet dit toch niet zo. De gemeente mag met de zekerheid van de overwinning voor ogen de dag des Heren tegemoet leven en de verlossende heerschappij van Christus verkondigen door verzoening en gerechtigheid in alle maatschappelijke verhoudingen na te streven. Zij is nu al sterk betrokken in het brengen van het goddelijke gericht over de tegenstand van de antimachten. Het gaat hier, zegt hij, "om allerlei voorvervullingen, die wij als representanten van de Heer, als uitvoerders van Zijn gerichten mogen volbrengen. In de haast die Hij heeft om nu reeds door ons het komende bevrijdende eindgericht te beginnen."⁸⁶

Kraan bakent zijn positie in bepaalde opzichten af van andere theologen. Zo stelt A.A. van Ruler dat het werk van de Messias slechts een intermezzo is en dat Christus eens zijn messianiteit zal afleggen. Daartegenover verklaart Kraan: "Als Jezus is teruggekomen, en het definitieve heil alle tot dusver bestaande beperkingen heeft beëindigd, zal de Heilige Geest evenmin aftreden als Jezus Zelf."⁸⁷ Er zal zijn "een representatie van het Lam op de troon in een voortgaande doorwerking van de Geest in heel de kosmos."⁸⁸ H. Berkhof schrijft dat "de voleinding beschreven kan worden als de voltooiing van het pneumatisch proces."⁸⁹ De Geest stuwt onze historische werkelijkheid geleidelijk - via evoluties - van het heden naar de voleinding. Dit is Kraan te mager: "een evangelische radicaliteit dringt ons in het heden veel meer te verwachten dan evoluties. Wij mogen toekomstwonderen verwachten (...)." ⁹⁰ Bovendien denkt hij liever vanuit de toekomst naar het heden dan omgekeerd. Op dit punt is hij het eens met J.P. Versteeg, die zich verzet tegen een eenzijdige beweging van het heden naar de toekomst en vreest voor relativering van het eschatologische heil in het heden bij Berkhof. Versteeg stelt een soort pendelbeweging voor vanuit de

⁸⁴ *Genezing en bevrijding* II, 79.

⁸⁵ De geschiedenisvisie van O. Cullmann speelt sterk mee in het beeld van D-day en V-day, dat door Kraan wordt opgenomen. Het beeld is te vinden in Cullmann's boek: *Christus und die Zeit*, Basel 1946, 72-75. G.C. Berkouwer heeft destijds kritische kanttekeningen bij deze vergelijking geplaatst. Zie hoofdstuk 11.5.1.2.

⁸⁶ *Heiliging*, 120.

⁸⁷ *Heiliging*, 111.

⁸⁸ *Heiliging*, 112.

⁸⁹ *Heiliging*, 113.

⁹⁰ *Ibid.*

toekomst naar het heden en vanuit het heden naar de toekomst.⁹¹ Maar deze laatste lijn beperkt volgens Kraan toch weer het eschatologische heil in het heden. Versteeg verzwakt de hoop voor het nu door te zeggen dat de rijkdom, die de gelovigen in de Geest als onderpand mogen bezitten en ervaren, hen toch niet boven het stadium van geloven uitbrengt en van de vergankelijkheid verlost.⁹² Kraan wil dus met Van Ruler uitsluitend en consequent vanuit het einde denken. Lijnrecht staat Kraan tegenover *P.J. Roscam Abbing*, die meent dat in deze bedeling het kruis voor ons centraal is en wij "dus een 'theologia crucis' hebben te bedrijven, die het perfectum en futurum der verlossing onderstreept, en het betrekkelijk karakter van wat deze verlossing in het heden aan ons uitwerkt, laat uitkomen (...) Naast de vrijmoedigheid van de christen, die God durft bidden om een verlossend ingrijpen ter bevrijding en zelfs genezing, is er toch ook nodig de ootmoedigheid van de christen die het aanvaardt om in de gebrokenheid (dus ook in ziekte) te leven, schuldbewust en in hope."⁹³ Een theologie van de glorie miskent z.i. het toekomstige van de verlossing. We worden door strijd en lijden steeds weer op het kruis teruggeworpen. Daartegenover stelt Kraan de leer van de zich realiserende eschatologie en haalt Paulus' woord aan: "Christus Jezus is de gestorvene, wat meer is, de opgewekte, die ter rechterhand Gods is (...)" (Rom. 8:34). Verder beroept hij zich op Romeinen 8:18vv. over de schepping die in al haar delen zucht en in barensnood is: "We geloven niet dat Paulus hier over het heden spreekt als over een interim, een intermezzo. Een barend vrouw beleeft haar weeën niet als iets voorlopigs, maar als iets zeer definitiefs. Het kind is nog verborgen, maar zeer reëel tegenwoordig. En het is bezig met grote kracht uit de verborgenheid in de openbaarheid te treden."⁹⁴

2.6.4.1 Conclusie

Kraan stelt: de toekomst van God is al begonnen, maar nog niet tot het volmaakte einde gekomen. Er is een sterke, primaire nadruk op het 'reeds' van het heil, terwijl het 'nog niet' secundair daarop volgt. Is het teveel gezegd dat hij meer gericht is op Christus als de verhoogde Heer dan op Hem als de komende Kurios? In ieder geval verwerpt hij de scherpe cesuur tussen belofte en vervulling, tussen wandelen in geloof en in aanschouwen. Christus' opstandingsglorie werkt zich nu

⁹¹ J.P. Versteeg, *Het heden van de toekomst*, Kampen 1969, 31v. Hij licht zijn positie als volgt toe: "Daarbij hoeft geen keuze gedaan te worden óf voor de lijn van het heden naar de toekomst óf voor de lijn van de toekomst naar het heden, omdat voor beide lijnen *tegelijk* plaats is. Wat de gelovigen voor de toekomst hopen is de volheid van wat zij in het heden in de Geest reeds bezitten. Hier wordt de lijn van het heden naar de toekomst zichtbaar. Omgekeerd geldt, dat wat de gelovigen in het heden in de Geest bezitten, zijn betekenis alleen ontleent aan wat zij voor de toekomst hopen. Hier wordt de lijn van de toekomst naar het heden zichtbaar. Waar de Geest gekend wordt, wordt het *heden* van de toekomst gekend en tegelijk ook het heden van de toekomst."

⁹² *Heiliging*, 113v.

⁹³ *Genezing en bevrijding* II, 85, hierin Roscam Abbing citerend uit het Aesculaap-nummer van Wending, jaargang VII, no. 5-6, 328. Zie ook beneden hoofdstuk 17.2.10 over de opvatting van P.J. Roscam Abbing.

⁹⁴ *Genezing en bevrijding* II, 86.

als een feitelijke en continue kracht in het leven van de zijnen uit. Natuurlijk weet Kraan ook van aanvechting en teleurstelling in het geloof en in de dienst der genezing en spreekt hij over de weduwe-gestalte van de gemeente. Daarom is zijn eschatologie dialectisch⁹⁵ te noemen: de gemeente weet van de paasvictorie en is als een gloriërende bruid, die voortzweeft op enthousiaste hallelujah's. Maar zij is evenzeer de arme weduwe uit Lucas 18, die ontroofd is door de vijand en bij de hemelse Rechter om de beloofde rechten blijft procederen. De verbindende schakel ontleent Kraan weer aan de Amsterdamse School: het motief van de aanvechting en beschaming is inherent aan de geloofsverwachting. "Als je radicaal verwacht hebt, dan word je ook radicaal beschaamd."⁹⁶ In deze dialectische spanning van verwachting en beschaming gaat de gemeente voort op de weg der verwachting.

2.6.5 De Geest en de gemeente

De Geest brengt de gelovigen samen en schept hen tot gemeente van Christus. De Geest is niet aan de (zichtbare) gemeente gebonden. Het Rijk is groter dan de gemeente, Gods verbond is wijder dan de kerk. Maar de gemeente is teken van het Rijk en God heeft zich met haar verbonden om in haar en mede door haar heen de sjaloom op aarde te realiseren. De gemeenschap der heiligen groeit daar, waar de solidariteit met de zieken wordt beoefend en beleefd. Het welzijn van de gemeente hangt volgens Kraan zelfs in belangrijke mate af van hoe zij omgaat met de zieken. "De zieke is haar representant bij uitnemendheid: ze wordt in dat ene lid met haar eigen kwaad geconfronteerd. Als de zieke niet genezen wordt, mag en moet gevraagd worden, of er niet iets in het gemeenteleven in de weg staat."⁹⁷ Ziekte kan namelijk ook verband houden met zondige verhoudingen binnen de gemeente (1 Kor. 11). Grote waarde hecht Kraan aan gemeentekringen (gebedsgroepen, charismatische basisgroepen), die als therapeutische gemeenschappen kunnen fungeren en de stoot geven tot de dienst der genezing en bevrijding.

2.6.5.1 De charismata

Ambt en charisma behoeven niet tegenover elkaar te staan in de gemeente. De ambten zijn namelijk zelf charismata en hebben als functie het charismatische leven der gemeente te stimuleren en te ordenen. Puntig stelt Kraan: "alle ambten zijn charismata, maar niet alle charismata zijn ambten."⁹⁸ Hij beklemtoont, in navolging van David du Plessis, dat een charisma geen natuurlijke gave is, niet een (inblijvend) talent, maar een individuele Geestesuiting. Hij wijst daarvoor op de praesens-vorm in 1 Korintiërs 12:7, die duidt op de voortduur, "d.w.z. het zichtbaar worden des Geestes wordt niet slechts éénmaal gegeven, maar altijd

⁹⁵ In de hegeliaanse zin: these (bruid), antithese (weduwe) en synthese (voortgaan in de weg der verwachting).

⁹⁶ *Genezing en bevrijding* II, 91, hierin K.H. Miskotte citerend uit: *De weg der verwachting*, Baarn 1975, 18.

⁹⁷ *Genezing en bevrijding* I, 77.

⁹⁸ *Genezing en bevrijding* I, 78.

weer opnieuw. Aan de kant van de mens betekent dit een gedurig zich openen voor het werken van de Geest."⁹⁹ Kraan geeft toe dat er wel mensen zijn (zoals J.M. Hickson) die een meer blijvend charisma hebben, maar dit moet verstaan worden in de zin van een levensroeping, een door de Geest aangeraakt zijn van de persoonskern. Evenals in het wonder breekt in het charisma de nieuwe wereld door en manifesteert zich de nieuwe schepping. We hebben hier met de Geest als Schepper te doen. Verder functioneren de charismata enkel in het kader van de gemeente. Niemand kan een soort particuliere praktijk van genezing opbouwen. Dus: de charismata zijn in geen enkel opzicht in de schepping verankerd. Want "wij zien de natuur over de hele linie in de greep van de dood, waarvan zij door genade moet worden verlost."¹⁰⁰ Daarom verwerpt Kraan ook de gedachte van de 'heiliging van het natuurlijk gegevene' in de nieuw-katholieke opvatting van de charismata bij P. Schoonenberg. Die berust namelijk op het oude schema van natuur-bovennatuur.

Overweging van ons

Wij signaleren dat Kraans visie op de charismata verwant is aan die van de klassieke pinksterbeweging: de Geest schenkt de gelovige iets geheel nieuws, een nieuwe kracht, een nieuw inzicht, nieuwe kwaliteiten. Dit wordt door J. Firet het additie-model genoemd.¹⁰¹ Hierbij gaat de notie van de schepping geheel op in die van de verlossing. Zo is er, wat Kraan betreft, geen goede schepping dan alleen de herschepping. Men zou kunnen tegenwerpen dat hier de genade vervreemdend werkt ten opzichte van het schepselmatige bestaan. Want waarom zouden de charismata als gaven van de Geest geen enkele antropologische basis mogen hebben? De Geest van de herschepping is toch ook de Geest van de schepping? We zien dat Kraans visie op de charismata fungeert binnen de grondstructuur van de antithese tussen Geest en vlees.

Latere theologen van de charismatische vernieuwing vragen zich af of het creatuurlijke niet een bijzondere heiliging kan ondergaan vanuit het heil van God, met verwijzing naar 1 Timoteüs 4:5: de heiliging van het geschapene door het Woord Gods en door gebed. Een duidelijk voorbeeld hiervan noemt Kraan zelf in de persoon van J.M. Hickson, die als kind van zijn moeder de raad kreeg de ontdekte gave van genezing aan God te wijden en altijd biddend te gebruiken.¹⁰² Zou het blijvend door de Geest geroepen zijn van Hickson voor de dienst der genezing, niet duiden op een aangeraakt zijn van de persoonskern als scheppingskern - dus 'vlees' als geschapenheid? En laat ook de opsomming van de charismata in 1 Korintiërs 12:28 en Romeinen 12:7 geen ruimte om te denken aan de heiliging van het creatuurlijk aanwezige? Er is een bekwaamheid om te helpen en te besturen, om te dienen, te onderwijzen, te vermanen, mee te delen, leiding te geven en barmhartigheid te bewijzen. Zonder op voorhand te willen ontkennen dat de Geest aan een persoon een nieuwe vaardigheid kan verlenen, die voordien nog niet in

⁹⁹ *Genezing en bevrijding* I, 81.

¹⁰⁰ *Genezing en bevrijding* I, 85.

¹⁰¹ J. Firet, "Psychologische notities met betrekking tot de 'Geestesdoop'", in: J. Veenhof, J.P. Versteeg, G.P. Hartvelt, K.J. Kraan, *Op het spoor van de Geest*. Theologische opstellen, vragen aan en kanttekeningen bij de charismatische beweging, Kampen 1980, 87. Het additie-model staat tegenover het relatie- of interactiemodel, waarbij de mens anders met zijn mogelijkheden omgaat als gevolg van een vernieuwde relatie met God.

¹⁰² *Genezing en bevrijding* I, 86.

hem aanwezig was, lijkt het aannemelijker dat de Geest een mens in een nieuwe situatie binnenleidt, die geheel en al bepaald wordt door de relatie met God. Deze mens wordt daardoor niet een ander mens, maar verkeert in een andere relatie met bestaande talenten en vaardigheden, waardoor nieuwe mogelijkheden binnen zijn relatie komen.

2.6.5.2 De Geest en de enkele gelovige

Het uitgangspunt is de ervaring van de vervulling met de Heilige Geest, welke zeer fundamenteel is en ook zeer helend inwerkt op de persoonlijkheid. Kraan getuigt hier zelf van in een artikel in *Open Deur* naar aanleiding van een bezoek van een oud studiegenoot, ds. D.G. Molenaar. Deze vroeg hem direct en persoonlijk: "Karel, heb je de Heilige Geest ontvangen?"¹⁰³ Volgens Kraan is het belangrijk om deze vraag telkens weer concreet en indringend te stellen, omdat elke gemeente en gelovige die vervulling herhaaldelijk nodig heeft als een 'tweede zegen'. "Deze vervulling met de Heilige Geest is, evenals het ontvangen van de vergeving der zonden, een 'eens voorgoed'. En tegelijk een 'telkens weer'. In Handelingen 4 worden een korte tijd na Pinksteren weer allen in de eerste gemeente vervuld met de Heilige Geest (vs. 31). Er is niet alleen een ontvangen van de Heilige Geest, dat aan het geloof vooraf gaat. Maar ook een ontvangen van de Heilige Geest dat op het geloof in Jezus volgt, en dus niet samenvalt met het ontvangen van een nieuw hart (...)." ¹⁰⁴

In zijn *Ruimte voor de Geest* onderscheidt Kraan een aanwezigheid van de Geest in ons leven als bijwoner (vgl. Joh. 14:7) voor en tot het geloof, en een volledige inwoning van de Geest door het geloof. "En dat vraagt van ons een duidelijke beslissing, een welbewust en existentiële ons totaal richten op een Hemzelf ontvangen in de volle zin van het woord."¹⁰⁵ We zien dit schema met name in de Handelingen der apostelen. In het algemeen is daar het eerste ontvangen van de Heilige Geest in de wedergeboorte in tijd gescheiden van het tweede komen van de Geest in de Geestesdoop. Op de tegenwerping dat het in Handelingen om een heilshistorisch verloop gaat, waarbij steeds nieuwe groepen mensen betrokken raken, die het heil representeren (Samaritanen, heidenen, leerlingen van Johannes) en zo het evangelie nieuwe kringen trekt, antwoordt Kraan dat het volstrekt willekeurig is deze werking van de Geest in de historie te verankeren en te beperken tot de eerste generatie van christenen. Jezus zelf heeft nadrukkelijk beloofd dat de volheid van de Geest geschonken zal worden op het gebed (Luc. 11:9-13). Daarom is het goed dat elke gelovige zich regelmatig radicaal openstelt voor deze vervulling. Dit kan geschieden onder handoplegging, als een verzegeling van wat Jezus zelf in ons doet, al is dit gebaar niet strikt noodzakelijk. Het spreekt vanzelf dat mensen niet kunnen beschikken over de Geest en Hem dus ook niet op commando kunnen oproepen. Zijn aanwezigheid is altijd een genadige aanwezigheid en is niet door middel van het gebed af te dwingen. Volle nadruk moet gelegd worden op het gelovig inwachten van de Heilige Geest, van de inwonende Heer der gemeente in ons leven. Voor de beoefening van de dienst der

¹⁰³ K.J. Kraan, *Charismatische zielszorg*, Den Haag 1986, 6.

¹⁰⁴ *Genezing en bevrijding* I, 69.

¹⁰⁵ K.J. Kraan, *Ruimte voor de Geest?*, Kampen 1970, 16.

genezing wil Kraan de doop met de Geest niet als absolute voorwaarde stellen. Het is echter wel zo dat "eenvoudig, gehoorzaam arbeiden in de dienst der genezing kan en moet leiden tot een diep(er) verlangen naar de Heilige Geest, dat *op Zijn wijze* door de Heer wordt vervuld."¹⁰⁶

Aldus de volle ruimte ontvangend in het leven van de gelovige, kan de Geest het karakter vormen tot geestelijke volwassenheid, dit is de groei van de nieuwe mens in de liefde, en tot dienstbetoon in de gemeente. Allerlei remmingen en storingen in de psychische en geestelijke ontwikkeling kunnen verholpen worden door de zgn. 'genezing der herinneringen' en innerlijke genezing. De Geest is in dit helingsgebeuren de grote chirurg, die allerlei kwaadaardige gezwellen in ons wegsnijdt, echter onder voorwaarde van onze instemming en medewerking, want Hij is een 'gentleman'.

Kraans pneumatologie heeft een interessante uitloper in het hoofdstuk over het 'zijn in de Geest'. Hiermee bedoelt hij "'een stil zijn in God', waarbij de zintuigelijke waarneming en het verstand 'onvruchtbaar' zijn (...) Deze vervullen alleen een toeschouwersfunctie."¹⁰⁷ Vormen zijn o.a. de extase (waarbij ook de toeschouwersfunctie vervalst), de meditatie (geconcentreerde beschouwing met behulp van gemoed en intuïtie - een 'Wesensehen'), de contemplatie (vervuld worden van de stilte van Gods aanwezigheid) en de Geestestaal. Verder noemt Kraan verschillende vormen van mystiek (van het woord, de wil, het gevoel en de 'aangezichtsmystiek')¹⁰⁸, waarbij de zintuigelijke waarneming en het verstand een bescheiden rol spelen. Dit 'zijn in de Geest' en ook de ervaring van het 'overmocht zijn door de Geest' of het 'rusten in de Geest',¹⁰⁹ duiden op de dynamiek van het werken van de Geest aan en in de enkele gelovige.

Wij noemen deze aspecten, omdat Kraan aan alle een helende invloed toeschrijft in de dienst der genezing.

¹⁰⁶ *Genezing en bevrijding* I, 83.

¹⁰⁷ *Genezing en bevrijding* I, 147.

¹⁰⁸ Kraan licht dit verder in zijn boek niet toe. Bij de laatstgenoemde vormen van mystiek kunnen we wellicht denken aan een contemplatief verkeren voor Gods aangezicht: "Hooft het niet bij het kind-van-God zijn dat we aanvoelen hoe God naar ons kijkt? En zijn blik is de spiegel van zijn ziel. Als wij onze concordantie eens nakijken op 'aangezicht Gods' en 'oog', dan zien wij een geweldige schakering in de manieren waarop Hij naar ons kijkt. We kunnen dan in de contemplatie (door Jezus-gebed of door contemplatief bidden in tongen) proberen Gods blik aan te voelen. Daarin kunnen duisternissen zijn (God kan heel donker kijken! En heel bedroefd!). Maar dan laten we die vertroebelingen in de stilte maar van ons afvloeien tot zijn aangezicht weer licht en vrolijk aanvoelt. Het geldt voor ons allen. Hoe voel ik op het ogenblik God aan? Zwijgt Hij over mij in zijn liefde? (Zef. 3:17). In welbehagen en verrukking over mij? Wat zijn de vertroebelingen en veranderingen dat ik dit nog niet zo aanvoel?" Kraan schrijft dit in een pastorale rubriek in zijn artikel "Hoe voelen God en ik elkaar aan?", in: *Vuur*, jaargang 25, augustus/september 1980, 14.

¹⁰⁹ Zie ook: M.F.G. Parmentier, *Rusten in de Geest: God houdt ons een spiegel voor*. Uitgave: Stichting 'Vuur' in samenwerking met 'Bouwen aan de Nieuwe Aarde' en de Charismatische Werkgemeenschap Nederland, Hilversum 1992.

2.7 DE DIENST DER GENEZING IN DE GEMEENTE

2.7.1 Een kerkelijke dienst

De christelijke gemeente is, in navolging van haar Heer, geroepen om te dienen. Dit dienen is gericht op God en de mensen. In de gemeente zijn er verschillende diensten ingesteld om aan deze veelzijdige roeping gestalte te geven: de dienst van het woord, de dienst der sacramenten, die der gebeden en offeranden, de dienst der barmhartigheid. Kraan rekent daartoe ook de dienst der genezing, welke tot ongeveer 1200 een ruime plaats in de kerk heeft gehad, doch daarna verwaarloosd werd - dit tot schade van de kerk. Immers Jezus zelf heeft deze dienst van genezing en bevrijding (uitwerping van demonen) uitdrukkelijk aan zijn discipelen opgedragen (Matt. 10:1v., Marc. 6:7v., Luc. 9:1v., 10:1v.), en volgens Marcus 16 is deze opdracht tot alle gelovigen uitgebreid.

Kraan ziet geen aanleiding om deze speciale kerkelijke dienst over te hevelen naar de medische wetenschap, of omgekeerd de medische zorg te verkerkelijken. Het gaat om twee volwaardige vormen van diaconaat van Christus, die beide toegepast moeten worden. Er is ook geen voorrangspositie van de een ten opzichte van de ander. Natuurlijk raadpleegt men in geval van ziekte een arts, maar men zal daarnaast de ziekenzegen graag ontvangen. "De keus mag en moet geheel vrij zijn. D.w.z.: de keus staat in het teken van de vrijheid van de Geest en van de zuivere instelling tegenover zijn leiding. Die leiding is niet voor ieder mens dezelfde en ook niet steeds dezelfde voor dezelfde persoon; dus o.i. geen vaste regel. We kunnen ons voorstellen dat men niet voor elk kwaaltje en pijntje handoplegging zoekt. Ook al gaat men er eventueel voor naar de dokter (met een gebed!) (...) In elk ziektegeval, waarin men pastorale bijstand zoekt, lijkt het ons voor de hand te liggen, dat men ook de ziekenzegen graag zal ontvangen."¹¹⁰

2.7.2 De instructie van Jakobus

Voor deze kerkelijke dienst der genezing bevat Jakobus 5:13-16 enige waardevolle aanwijzingen. Voor de praktijk van het *sanare* neemt deze perikoop zelfs een centrale plaats in. Bij het pastoraat van de oudsten aan een ziek gemeentelid wijst Kraan op drie constituerende elementen: 1) zielszorg (pastoraal gesprek) en 2) geloof en gebed van onze zijde, en 3) een zegenend woord onder handoplegging, met eventuele zalving met olie van God uitgaande. Er is dus sprake van een dubbele beweging: "In handoplegging en zalving stelt God zichzelf tegenwoordig. Van boven naar beneden. In zielszorg en gebed zijn we met de confident op weg naar God (van beneden naar boven)."¹¹¹

Kraan legt er, in navolging van Breukelman, de nadruk op dat het bij de zegen niet om een vrome wens gaat ('het moge zo zijn'). "Het is een kracht, die in woord en daad tot iemand uitgaat, om jaloom in zijn leven te werken."¹¹² De Aäronitische zegen in Numeri 6:22 staat volgens hem dan ook niet in de de

¹¹⁰ *Genezing en bevrijding* II, 22.

¹¹¹ *Genezing en bevrijding* I, 101.

¹¹² *Genezing en bevrijding* I, 16.

wensende vorm, maar in de gebiedende wijs: laat de Heer u zegenen.¹¹³ De zegen is een effectieve heilstoezegging.

De zegen gaat gepaard met handoplegging als het sacramentele gebaar, dat het zegenwoord verduidelijkt en bekrachtigt. De handoplegging behoort tot de vergeten, maar fundamentele zaken van het kerkelijk leven. "In de handoplegging mogen wij onze menselijke hand lenen aan God, zodat God daarin Zijn ziel kan leggen en Hij daardoor Zijn woord kan spreken en Zijn werk kan doen."¹¹⁴ De handoplegging geschiedt niet 'zomaar'. Zij is alleen geldig, als zij de voortzetting is van de zegen met handoplegging, waarmee Jezus zelf als de ware hogepriester bij zijn Hemelvaart begonnen is.

De zalving dient ter bevestiging van de messiaanse tegenwoordigheid. De olie is het symbool van leven. "De olijfolie brengt de levenskracht van het paradijs, die de mens in het hemels koninkrijk te wachten staat."¹¹⁵ Zo heeft de zalving het karakter van verkwikking, versterking en vernieuwing. Zij wordt niet altijd met handoplegging toegediend. Zij geschiedt alleen wanneer men zich bijzonder daartoe geleid weet, bijvoorbeeld bij ernstig zieken.

Overweging van ons

In Jakobus 5 is wellicht een antithetische tendens aanwezig, namelijk dat men zich in geval van ziekte moet wenden tot de dienaars van de enig ware Heer, Jezus Christus, die met gebed en zalving de weg openen naar (lichamelijk) herstel. In de oudheid immers was alle medische activiteit ingebed in het cultisch-religieuze: de arts was tevens de priester, van de hellenistische Asklepios bijvoorbeeld. In deze situatie nu zou de zalving met olie in Jakobus' instructie een medische handeling zijn, waaraan de Heer in zijn ontferming een 'meerwaarde' kan verlenen, zoals eenmaal aan het reinigende zout van Elisa (2 Kon. 2:20v.). Dit impliciete verzet tegen een heidens-sacrale context staat mogelijk op de achtergrond van Jakobus 5.¹¹⁶

¹¹³ H. Jagersma kiest in zijn commentaar op Numeri echter niet voor de jussivus maar voor de indicativus. Zegenen is: goede woorden spreken (Latijn: benedicere) en kan in Numeri 6 betekenen: de Heer heeft u gezegend; of: de Heer zegent u; of: de Heer zal u zegenen. Alle drie aspecten zitten in dit ene zegenwoord. Zie zijn *Numeri deel 1*, Nijkerk 1983, 126v. (in de reeks: *De prediking van het Oude Testament*). Zegenen is in ieder geval: zege meedelen, goddelijke kracht schenken die heil uitwerkt. Dat is inderdaad meer dan heil toewensen. Gods spreken in de zegen geneest, heel zakelijk en reëel.

¹¹⁴ *Genezing*, 54.

¹¹⁵ *Genezing en bevrijding I*, 99.

¹¹⁶ E.L. Smelik, *De brief van Jakobus*, Nijkerk 1980, 101-107 (in de reeks: *De prediking van het Nieuwe Testament*). Voor deze uitleg kiest H. Smit in zijn artikel "Bespreking van dr. K.J. Kraan, 'Opdat u genezing ontvangt', in: *BCT*, nr. 11, Petrus & Paulus 1983, 26. Zie noot 133.

Sprekend is overigens de nuchtere uitleg van Smelik, die eraan herinnert dat het in het jodendom een bekend gebruik was dat rabbi's ziekenbezoeken brachten, daarbij baden en de zieke tot belijdenis van zonden brachten. Ook werd de zieke met olijfolie gezalfd, welk middel misschien als voertuig van geestelijke krachten werd beschouwd. In de vroeg-christelijke gemeente werd dit gebruik voortgezet. De zieke richtte een verzoek tot de ambtsdragers der gemeente, die in zijn aanwezigheid een gebed met zalving verrichtten. Men krijgt de indruk van een ordelijk gebeuren, wat tot de normale gang van zaken in een ziekte-situatie behoorde. In die zin heeft de instructie van Jakobus een zekere normatieve waarde, dat zowel vroeger als nu er van Christus niet alleen een woord van vergeving, maar van genezing kan uitgaan en dat men zich daarnaar in geloofsverwachting mag uitstreken. De woorden redden ('soosei') en oprichten ('egerei') hebben

Wanneer Jakobus zegt dat aan het gebed van de *rechtvaardige* kracht wordt verleend, bedoelt hij de *tsaddiek*. Dat is volgens Kraan de beproefde, de man die in verzoeken standhoudt, die de Thora als de volmaakte wet der vrijheid beschouwt en solidair handelt met de verdrukte (Ps. 72) en zo instrument is van Gods bevrijdingswerk. De dienst der genezing is een aspect hiervan, maar deze strekt zich uit tot heel de samenleving en heel de mensheid. Het genezende werk van de Heer is gericht op structurele bekering. Zij is deel van een theologie der bondgenootschappelijke bevrijding en gerechtigheid.

Waarom denkt Jakobus bij de zinsnede: *het gelovige gebed zal de zieke redden* (Jak. 5:15a)? Kraan sluit niet uit dat het een 'inspiratief' gebed is, dat onmiddellijk door God wordt ingegeven en waarvan de letterlijke verhooring vaststaat.¹¹⁷ J.O. Fraser omschrijft het als een vast omlijnd verzoek om een vast omlijnd antwoord en in vast geloof opgezonden. Dit komt echter niet zoveel voor en is ook moeilijk van alle ouderlingen te verwachten. Die zijn, om zo te zeggen, niet op inspiratief gebed geabonneerd. Het verband doet meer aan een geïnstitutionaliseerde vorm denken: een gebed van alle ouderlingen en van de hele gemeente (vers 16). Immers aan alle gemeenteleden wordt opgedragen: "Bidt voor elkaar opdat gij genezing ontvangt." Kraan neigt daarom meer naar het aanhoudende en geïntensiveerde gebed, waarbij men zich Jezus voorstelt als de zegenende hogepriester, die zijn doorboorde handen op ons legt ter genezing. In verband met mogelijke magische voorstellingen betreft Kraan de geloofsverbeelding liever op Christus' aanwezigheid bij de zieke, dan op een zich indenken van een bepaald genezingsproces.¹¹⁸

Er is overigens ook pseudo-genezing mogelijk in de zin van als chaos vermomde genezing. Occulte en demonische factoren kunnen daarbij in het geding zijn. Bepaalde (fysieke) klachten kunnen dan weliswaar verdwijnen, maar in een andere vorm of op een andere plaats weer terugkomen. Ook is het mogelijk dat de kwaal 'naar binnen slaat' en psychische schade aanricht. Kraan voelt zich in dit opzicht verwant met de visie van Kurt Koch.¹¹⁹

In Jakobus 5 ziet Kraan het accent op het gebed vallen: "Het gelovige gebed zal de zieke redden, en de Here zal hem laten opstaan" (15). Dit is de opwaartse beweging die we met de confident gaan. Dit gebed geschiedt in Gods naam, d.i. in zijn presentie. Daar is echter evenzeer de beweging van boven naar beneden in de handoplegging en de zalving, waarin de Heer zich tegenwoordig stelt. Het beoogde doel is "dat we ons in de handoplegging evenals bij de zalving geheel mogen en moeten instellen op de ontmoeting tussen Jezus en de ander, waarbij

volgens Smelik overigens een dubbele betekenis en behoeven niet uitsluitend en allereerst op lichamelijke genezing te slaan. Zij kunnen zowel de lichamelijke als de geestelijke opbeuring aanduiden (102 en 104).

¹¹⁷ *Genezing en bevrijding* I, 135.

¹¹⁸ *Genezing en bevrijding* I, 139.

¹¹⁹ Zie *Genezing en bevrijding* III, 31-49 waar Koch op p. 37 met name genoemd wordt. Met name diens boek *Seelsorge und Okkultismus*, Berghausen 1956, is voor Kraan van grote waarde geweest. Zie ook *Genezing*, 371-377.

onze hand en alle menselijke gevoelens die de intieme aanraking kan opwekken geheel ondergeschikt zijn aan het zuiver 'Ik-Gij' tussen de Heer en *die ander*, waarvan wij iets mogen vertolken. Altijd moet duidelijk worden gesteld, dat onze hand slechts een middel is en dat het gaat om de hand van God, om de doorboorde hand van Jezus op ons hoofd. Er is in ons geen enkele kracht ter genezing. Het gaat alleen maar om de geloofs-ontmoeting met de Heer. 'Als ziende de Onzienlijke' (Hebr. 11:27). Zonder een bepaalde ervaring of gevoel te verwachten."¹²⁰

2.7.3 Het wonder

In de kerkelijke dienst der genezing mogen wij wonderen verwachten, doch niet in de exclusieve zin dat er buitengewone genezingen plaatsvinden. Want zó zouden we gefixeerd raken op Gods buitengewone handelen in de natuur en dat zou weer de enghartige visie van het wonder bevestigen als een bovennatuurlijk ingrijpen van God in zijn schepping. En Kraan wil het wonder juist niet in schepselmatige termen zien. Met Berkouwer verschilt hij dan ook fundamenteel van mening over de opvatting van Kuiper, die het wonder situeert in Gods schepping en onderhouding van alle dingen. Kraan situeert het wonder echter *in Gods bevrijdingsgeschiedenis*, waarin God en de mensen samen op wonderlijke wijze betrokken zijn. "De bijbelse wonderen zijn niet een reeks willekeurige verstoringen van de natuurlijke orde, maar ze vormen de verschillende fasen van een strategisch duidelijk samenhangende invasie. Een andere, ons onbekende, wereld breekt door, bevrijdend en vernieuwend, op onze aarde die in de macht van 'de boze' is geraakt. Deze nieuwe orde wordt in de bijbel aangeduid als het 'Koninkrijk Gods'."¹²¹

In de praktijk betekent dit dat een zieke, wanneer deze na een bediening niet geneest, toch directer en intenser in deze bevrijdingsgeschiedenis betrokken kan zijn. Lichamelijke genezing is dus geen waarmerk van Gods handelen aan een zieke, het is hooguit een 'teken en zegel' dat God zijn hand op deze mens heeft gelegd. Maar ook zonder dit uiterlijke teken kan er een intensieve goddelijke bemoeienis zijn. Wij moeten Gods genezend handelen dus niet beperken tot fysieke genezing. Het gaat erom dat een zieke meer wordt meegenomen in Gods bevrijdingsgeschiedenis. En dat is een geschiedenis van verbeten strijd met de machten. Kraan wijst op de aanvechting en de spanning tussen Kyrie en Gloria en op de weduwe-gestalte van de kerk, die zich niet bij teleurstellingen neerlegt, maar in haar voorbede voor de zieken op haar rechten blijft hameren. Genezing is en blijft namelijk een zaak van gerechtigheid.

2.8 SAMENVATTING EN CONCLUSIE

Wanneer we Kraans positie overzien, komen de volgende hoofdthema's naar voren.

¹²⁰ *Genezing en bevrijding* I, 103.

¹²¹ *Genezing en bevrijding* I, 29. Zie ook: *Genezing*, 509 (noot 13).

1. We noemen in de eerste plaats de *pneumatologie*. Kraan vraagt ruimte voor de Geest en zijn charismata. God vestigt zijn Rijk in Christus en breidt het uit door de Geest. Hij wijst voor de enkele gelovige dan ook op het belang van de Geestesdoop.

2. Kraan koppelt de pneumatologie nauw aan de *eschatologie*. Het gaat om het zich vanuit de toekomst opdringende en realiserende heil van genezing en bevrijding. De periode tussen Hemelvaart en de wederkomst draagt dus niet het kenmerk van voorlopigheid, maar van volheid. Het is dan ook onjuist om het als een 'interim' te kwalificeren (contra H. Ridderbos).¹²²

3. Genezing is een zaak van *gerechtigheid*, die een voluit oudtestamentische vulling krijgt met de kernwoorden zegen, verbond en representatie. Genezing - ook lichamelijke genezing - is een daad van bevrijding van Godswege. Het is ook een opdracht van Christus en daarom een kerkelijke dienst. De instructie van Jakobus is richtinggevend voor de praktijk van deze dienst.

Kraan betreft in de dienst der genezing zelfs de mogelijkheid van opwekking van doden, vanuit het gebod van de Heer in Matteüs 10:8, en als uiterste consequentie van lichamelijke genezing. Toch geeft hij toe dat een dodenopwekking niet tot de geregelde dienst der genezing behoort.¹²³ Echter op de tijd en plaats dat het God behaagt ('ubi et quando visum est Deo') mogen, ja moeten wij deze dienst verrichten.

4. Bevrijding is synoniem met *schepping*, dus: scheppen is bevrijden. Het houdt in Gods invasie van heil tegen de machten van de chaos, die de natuur in hun greep hebben. In deze bevrijdingsgeschiedenis wordt ook het *wonder* gesitueerd. Kraan hanteert onder invloed van de Amsterdamse School een scherpe tegenstelling - een *breuk* - tussen schepping en natuur, waarbij de laatste een aan God vreemde en vijandige grootheid is. De natuur is een gevallen natuur, doordrongen en in de ban van onheils machten. Kraan accentueert het niet-god-zijn van deze natuur, wat neerkomt op een niet-goed-zijn en in feite op een niet-uit-God-zijn van de natuur. Paranormale gaven worden in dit kader als verdacht aangemerkt. De hele notie van de schepping - als gevallen natuur - moet benaderd worden vanuit de verlossing: goede schepping is gelijk aan verlossing. Parallel hieraan loopt binnen de antropologie de tegenstelling tussen vlees en Geest.

Concluderend kunnen wij Kraans benadering van genezing kortweg als een *eschatologisch breukmodel* karakteriseren. Genezing is een eindtijdelijk gebeuren, dat inbreekt in de van God vervreemde natuur.

2.9 KRITISCHE BESPREKING VAN KRAANS HANDBOEK DOOR H. SMIT

De Nederlands-gereformeerde predikant H. Smit hield in 1983, op een middag

¹²² Dit staat echter in grote spanning met de notie van de voorlopigheid, die Kraan inbrengt bij de schepping als bevrijdingsgeschiedenis. Zie de zinsnede onder 2.4.1: "Verder is de schepping nog niet voltooid (...) is het een voorlopige zaak (...) dat ook de chaos nog voortduurt."

¹²³ *Genezing en bevrijding* I, 127.

voor theologische studiebegeleiding (TSB) van studenten van zijn kerk, een lezing over het boek van Kraan "*Opdat u genezing ontvangt*" en liet deze vergezeld gaan van een scherpzinnige kritiek. Deze werd gepubliceerd in het *Bulletin voor Charismatische Theologie* nr. 11.¹²⁴ Later dat jaar volgde een recensie van zijn hand van het eerste deel van de herziene, driedelige heruitgave *Genezing en bevrijding* in het bulletin nr. 12.¹²⁵ Hij levert hier vrij fundamentele kritiek op Kraans visie, die o.i. nog niets van zijn geldigheid verloren heeft. Smit ondervraagt het handboek op o.m. de volgende punten.

1. Rijk der duisternis - ziekte / verlossing - genezing

Kraan herleidt ziekte grosso modo tot het rijk van de duisternis. In ziekte komen we in aanraking met de objectieve macht van demonie. Genezing hoort thuis op de lijn van verlossing en heil, in dogmatische termen tussen rechtvaardiging en verheerlijking, op het terrein van de heiliging. Genezing heeft dus niets uitstaande met het schepselmatige en natuurlijke. Smit nu heeft ernstig bezwaar tegen dit 'opzuigen' van het creatuurlijke bestand door het heil, wat z.i. teruggaat op Kraans positie binnen de hoofdstroom van de moderne theologie, waarin het schepselmatige en structurele geheel opgaat in het motief van exodus en bevrijding. Gevolg hiervan is een grote 'kortsluiting': alles is óf uit de chaasmachten óf uit de Geest.

Hiertegenover stelt Smit dat men theologisch legitiem kan spreken van de 'genezende kracht van de natuur' (vis mediatrix naturae), waarop de reguliere geneeskunde zich richt door aan te knopen bij vitale krachten, die in de patiënt nog aanwezig zijn. Ook de homeopathie en alternatieve geneeswijzen baseren zich op deze herstellende krachten binnen de natuur of schepping. Dit alles wijst op een relatieve zelfstandigheid van het creatuurlijke onder Gods bestel. Waarom kan er geen sprake zijn van creatuurlijke gaven, die een bijzondere heiliging ondergaan vanuit het heil van God? Alle genezing is uit God, uiteraard! Het heil omvat heling. Maar, vraagt hij, kan men ook vanuit elke genezing opklimmen tot Christus' heilswerk? "Het herstel van de ongelovige buurman moet anders gezien worden en blijven, al is de uiterlijke gestalte ook net eender en wordt ook bij hem de dragende en onderhoudende kracht Gods door de gelovigen beleden."¹²⁶

Smit wijst ook op een oudtestamentisch gegeven. In Exodus 12:2 wordt de maand, waarin de exodus plaatsvond, gesteld tot 'hoofd' van de maanden van het jaar. Alles wat in dat jaar aan werk wordt gedaan, komt onder de noemer te staan van de grote verlossing. Een overvloedige oogst wordt zo een vervulling van het door God begonnen verlossingswerk. In Leviticus 23 worden de feesttijden verbonden met het verlossingsgebeuren. Vanhieruit zou men inderdaad kunnen concluderen dat het verlossingsheil het creatuurlijke gebeuren annexeert. "Maar deze verbinding is niet te leggen bij een oogst onder de volken van de omtrek, ook al is

¹²⁴ H. Smit, "Bespreking van dr. K.J. Kraan, 'Opdat u genezing ontvangt'", in: *BCT*, nr. 11, Petrus & Paulus 1983, 20-30.

¹²⁵ H. Smit, "Bespreking van K.J. Kraan, *Genezing en bevrijding*, deel I: De Dienst der Genezing," in: *BCT*, nr. 12, Sint Nikolaas 1983, 48-51.

¹²⁶ H. Smit, a.a., in: *BCT*, nr. 11, 27.

de uiterlijke gestalte geheel gelijk aan die in Israël en al valt hier evenzeer de dragende en onderhoudende kracht van de Here te belijden! Er is geen sprake van een 'opzuiging' die als het ware automatisch zich voltrekt."¹²⁷

2. Hoofdelementen in de dienst der genezing

Smit vraagt verder: waarin overstijgt de dienst de genezing nu wat wij de 'voorbereiding voor de zieken' noemen? In het licht van Jakobus 5 ziet Kraan deze bediening bestaan uit a) zielszorg, b) geloof en gebed van onze zijde, en c) een machtswoord (zegen onder handoplegging) en/of machtsdaad (de zalving met olie) van de kant van God. Het hoofdelement nu is de *zegen*, als een effectief toespreken van heil en heling. Genezing is een aspect van de vrede, die ons wordt toegesproken en die zich realiseert.

Smit vreest dat deze zegen onder handoplegging een te zwaar accent krijgt, dat ze een sacramenteel-instrumentele betekenis krijgt (het 'lenen' van de hand), waarbij de bediener in de sfeer van een heilig medium komt te staan, die goddelijke energieën overbrengt - iets dat Kraan overigens juist wil voorkomen. Om dit gevaar te vermijden, wil Smit het element van het ambt sterker benadrukken. Dit brengt hem tot het volgende.

3. De relatie van ambt en charisma

Kraan wil de dienst der genezing in een ambtelijk kader laten functioneren en als een vaste dienst ingebed zien in het normale gemeenteleven. Het werk der genezing is niet voorbehouden aan het optreden van individuele charismatici. Smit waardeert deze nauwe koppeling tussen ambt en charisma. Iemand die verlangt te groeien in deze bediening (inwendige roeping), wordt door de gemeente daarin begeleid en een plaats gegeven binnen het geheel van haar werkzaamheden, langs de weg van erkenning en opdracht (uitwendige roeping). Problematisch wordt het echter wanneer men de gegevens van Jakobus 5:14vv. (voor Kraan de 'Magna Charta' van de dienst der genezing¹²⁸) zet naast die van 1 Korintiërs 12:28-31. In Jakobus 5 staan gebed en zalving met olie in het kader van een ambtelijke roeping van de oudsten, in 1 Korintiërs 12 echter niet. Daar wordt duidelijk gesteld dat niet allen gaven van genezing hebben. Tussen beide teksten ligt op z'n minst een spanning.

Daarbij komt dat Kraan betoogt dat een door de Geest geschonken gave geen 'inblijvend' talent is, geen blijvend vermogen. Iemand binnen de dienst der genezing blijft afhankelijk van het telkens opnieuw openstaan voor de kracht van de Geest tot genezing. En toch dienen alle ambtsdragers, krachtens Jakobus 5, beschikbaar te zijn voor de dienst der genezing. Smit concludeert: "Hoewel dr. Kraan in zijn betoog mooie dingen zegt, slaagt hij er m.i. niet in aan 1 Corintiërs 12 echt recht te doen. Dat hoofdstuk wordt te veel 'Jakobinisch' omgebouwd. Het is dr. Kraan ten enen male onmogelijk om met de duidelijke onbekommerdheid van Paulus te zeggen, dat niet allen gaven van genezing hebben! Zouden bij dr.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ *Genezing en bevrijding* I, 64.

Kraan toch *eigenlijk* niet àllen moeten optreden?"¹²⁹

4. Genezing en geloof

Onmiskenbaar hangen genezing en geloof met elkaar samen, als ook het niet-genezen en het ontbreken van geloof. Toch hanteert Kraan niet de bekende 'kortsluitingsverbinding', zoals we die in extreme pinksterkringen aantreffen (wanneer er geen genezing plaatsvindt, is dat te wijten aan het tekort aan geloof bij de zieke). De verbindingslijn is langer en genuanceerder. Dogmatisch geformuleerd: genezing wordt mij niet op de wijze der rechtvaardiging geschonken, d.w.z. onmiddellijk op het moment van het geloof (zoals de vergeving), maar op de wijze der heiliging. Daarbij dynamiseert de verhoogde Heer op zijn tijd en wijze zijn kruisoverwinning. Smit kan zich vinden in deze gedachtengang. Hij oppert echter wel bezwaar tegen Kraans uiteenzetting van geloof als charisma in 1 Korintiërs 12:9. Hieronder verstaat Kraan dat de Geest als bij verrassing geloof schenkt in specifieke situaties, op zijn tijd en wijze waarop het Hem behaagt. Smit opponeert: "Het betoog van dr. Kraan is hier niet bevredigend, omdat het noodzakelijk onderscheid tussen het niet-hebben-van-een-bijzonder-charisma enerzijds en klein-geloof anderzijds niet helder aan de dag treedt. Evenmin is duidelijk hoe men een te vermijden aanmatiging kan onderkennen!"¹³⁰

Smit vraagt ook meer in breder verband: zijn de in 1 Korintiërs 12-14 genoemde charismata niet door de Geest geschonken *vermogens* voor specifieke vormen van dienstbetoon? Hij wijst bijvoorbeeld op de bekwaamheid tot helpen, tot besturen (1 Kor. 12:28). Waarom voelt Kraan zo weinig voor een heiliging van een reeds aanwezige aanleg? Het antwoord zoekt Smit bij Kraans opvatting van de schepping als nog vóórtgaande bevrijding uit de machten van chaos en dood. In deze, uitsluitend voorwaartse, beweging kan men het schepselmatige op zich, en wat in de natuur voorhanden is, niet meer zinvol gebruiken. Het creatuurlijk middenveld valt weg. Ook het wonder past niet in het algemene werken van God in de schepping, maar in het kader van de schepping als bevrijding.

Smit acht het verder inconsequent dat Kraan de dodenopwekking niet rekent tot de geregelde bediening, maar slechts in uitzonderlijke gevallen, wanneer het Gode behaagt en hiervoor het geloof schenkt. "Is het evenwel niet een zaak van willekeur om in de éne opdracht aan de apostelen - Mattheüs 10:5-8 - tussen 'geregeld' en 'buitengewoon' te onderscheiden? Doet men dan niet beter de uitdrukking 'Waar en wanneer het God behaagt' als opschrift boven het geheel van de verrichtingen te zetten? Dan zou een niet-plaatsvinden van bijzondere gebeurtenissen ook niet zonder meer op een geloofs-neergang behoeven te worden teruggebracht."¹³¹

5. Dienst der genezing - Gemeente - Oecumene

De dienst der genezing behoort niet te zijn een hobbyisme van enige

¹²⁹ H. Smit, a.a., in: *BCT*, nr. 11, 22.

¹³⁰ H. Smit, a.a., in: *BCT*, nr. 11, 23.

¹³¹ H. Smit, a.a., in: *BCT*, nr. 12, 50.

charismatisch bevlogen gemeenteleden, doch dient deel uit te maken van het totale functioneren van de gemeente als lichaam van Christus. De gemeente als geheel is geroepen tot de beoefening van deze dienst. Dit weerspiegelt echter niet de feitelijke situatie van de hedendaagse kerk. Deze dienst wordt hier en daar slechts door enkelingen of groepen gedragen. Niettemin hoopt Kraan dat er vanuit de nieuwe charismatische beweging een samenvoegende kracht zal uitgaan, die de tegenstellingen binnen en scheidingen tussen de kerken zal overstijgen.

Smit tekent hierbij kritisch aan dat de dienst der genezing zich echter niet kan en mag distantiëren van standpunten en beslissingen inzake diepgaande geschillen in leer en geloof. Dat zou de vreugdevolle charismatische eenheid van binnenuit weer uithollen. Hij wijst daarbij op Paulus, die in zijn eerste Korintiërs-brief de charismatische hoofdstukken 12-14 inklemmt tussen de gevoelige leerstellige hoofdstukken 11 (over de rechte avondmaalsviering) en 15 (over de onmisbaarheid van Christus' opstanding).

6. Wonder en Natuur

Onder dit kopje bekritiseert Smit de opvatting van Kraan, dat een genezingswonder uitsluitend vanuit het heil, vanuit de beweging van bevrijding en exodus, dient te worden gezien. Hij verdedigt het goed recht van o.m. A. Kuyper om het wonder ook te situeren in de algemene werken van God in de schepping en onderhouding van de dingen (zie ook onder 1.). Een voorbeeld hiervan is de reeds meermalen genoemde 'vis mediatrix naturae', welke niet losgemaakt kan worden van de geneeskunde.

7. Belofte en vervulling

In de zienswijze van Kraan zijn wonderen tekenen, waarin het Rijk zich present stelt. In een genezingswonder wordt de toekomst van God gerealiseerd: de belofte wordt vervuld. Vanhieruit heeft Kraan grote moeite met de notie van het 'interim'. Hoewel het volle heil van het Koninkrijk nog uitstaat, wil hij de scherpe cesuur tussen belofte en vervulling, tussen wandel in geloof en wandel in aanschouwen, niet aanvaarden. Christus werkt zijn paasoverwinning zichtbaar uit en dóór in ons leven en onze geschiedenis: 'realising eschatology'.

Smit wijst deze opvatting van de hand en wijst op de 'tijden en gelegenheden' in Gods heilswerk. In het Oude Testament is er bijvoorbeeld de overgang van de uittocht naar de intocht. De wonderen van de woestijntijd blijven niet altijd doorgaan. Werden ze door een eerste generatie aanschouwd, aan een tweede generatie in Kanaän moeten ze verkondigd worden en in gelovige herinnering blijven. Hier zien we al de overgang van een fase van aanschouwen naar geloven. In het Nieuwe Testament is dat niet anders. Er is de tijd van Jezus' omwandeling op aarde en daarna. Thomas mocht de opgestane Heer nog aanschouwen, komende generaties moeten geloven zonder te zien. Wat de discipelen met Jezus hebben beleefd en aan wonderdaden gezien, wordt aan een volgende generatie door middel van beschrijving en kerugma doorgegeven. Dit geldt ook voor de jonge gemeente na de ingrijpende Geestervaring met Pinksteren. Na het verbazingwekkende 'spreek-en-hoor-wonder' dient men over te gaan tot de orde van de dag en maatregelen te nemen tegen de verwaarlozing van de weduwen

(Hand. 6:1-6), en ook in dat gewone wordt de Geest erkend en genoemd. Er is geen continue herhalingsstroom van wonderen.

De overgang der tijden wordt eveneens gemarkeerd door een verdieping van het lijden. Wanneer de kerk vervolgd gaat worden, moet men leren leven uit het geloof en in de hoop, en zuchtend uitzien naar de 'verlossing van ons lichaam' (Rom. 8:22v.), in "tijden waarin niet de doorbrekende glorie van het Koninkrijk wordt gezien maar geput moet worden uit de vertroosting, dat ons leven met Christus verborgen (!) is in God (Kol. 3:3). Men zij voorzichtig met een denken in termen van een continuë genadestroom."¹³² Dit staat allemaal haaks op het vermeende proces van een zich realiserende eschatologie, waarin Christus' opstandingsglorie zich als een feitelijk continu proces uit zou werken in het leven van de zijnen. Paulus daarentegen legt sterke nadruk op het 'nog niet' van het heil. Verder vindt Smit Kraans antwoord op de vraag waarom wij nog moeten sterven, niet bevredigend. Kraan stelt dat men vóórtijdig kan sterven, d.w.z. vóór zijn door God bedoelde tijd (bijv. in het geval van Lazarus). Maar er is ook een dood "die als een vrucht in je rijpt, zonder dat je lichaamskracht of zielenkracht in je wordt afgebroken, en die zo maar stil komt, als je verzadigd bent van het leven, en de volle tijdsmaat je toegemeten is geworden. Het is de dood, die God het liefste wil schenken. En die de profeten beloven."¹³³ Kraan ziet dit als een belofte verwoord in Jesaja 65:20, over de toekomstige verheerlijking van Israël: "Daar zal niet langer een zuigeling zijn, die slechts weinige dagen leeft, noch een grijsaard, die zijn dagen niet voleindigt, want de jongeling zal als honderjarige sterven (...)" Smit vraagt nu: Waarom treffen wij deze overweging over de verwijding van de levenshorizon in het geheel niet aan in Paulus' spreken over sterven en dood? Volgens hem komt dit omdat Paulus helemaal denkt vanuit de opstanding van Christus, waarin het eeuwige leven begrepen is. De dood is en blijft - ook voor de gelovigen - een vijand, die weliswaar onderworpen, maar feitelijk nog niet onttroond is. Die laatste bevrijding staat nog uit, maar vanuit de opstanding kan men het volle zicht op de dood áán! Wij zien dus dat bij Paulus "de troost ten aanzien van het sterven geheel in de hoop en verwachting is gecentreerd."¹³⁴

8. Tenslotte plaatst Smit kritische opmerkingen bij Kraans ideeën over het 'zijn in de Geest' en bij zijn aanbevelingen inzake meditatieve concentratie op bepaalde woorden, de gedurige herhaling van het Jezus-gebed en de 'wegen tot stilte'. "Naar mijn gevoel vermengen zich daar de door dr. Kraan helder getrokken lijnen van geloof en gebed met de duistere draden van (auto)suggestie en van wat ik tot mijn spijt aanvoel als een soort 'gekerstende yoga'. Hoe onderscheidt men hier nog geest en Geest? Totaliter tegen het bedoelen van dr. Kraan in wordt hier naar ik vrees een opening gegeven in de richting van het okkulte!"¹³⁵

En wat betreft Jakobus 5:13-16, Smit kan deze tekst onmogelijk als een 'Magna Charta' voor de dienst der genezing opvatten. In deze pericoop wordt niet de

¹³² H. Smit, a.a., in: *BCT*, nr. 12, 51.

¹³³ *Genezing*, 206 en 522 (noot 8).

¹³⁴ H. Smit, a.a., in: *BCT*, nr. 11, 29.

¹³⁵ H. Smit, a.a., in: *BCT*, nr. 12, 51.

dienst der genezing ingesteld, maar gaat er een waarschuwing uit om ten tijde van ziekte zijn heil niet bij de heidens-priesterlijke arts te zoeken, maar bij de ene Heer, en om de medische verrichtingen (de zalving) te laten uitvoeren door zijn vertegenwoordigers.¹³⁶

Het komt ons voor dat ieder die reflecteert op de theologie van de dienst der genezing, deze inzichten van Smit moet verdisconteren om te komen tot een afgewogen en verantwoorde standpuntbepaling.

¹³⁶ Zie ook noot 116.

3.1 INLEIDING

Verhoef (*1928) is een van de voormannen van de charismatische beweging in Nederland. Zijn activiteit dateert al uit de vijftiger jaren van de vorige eeuw en hij heeft aan de wieg gestaan van de CWN, waarvan hij jaren voorzitter is geweest.¹ Hij behoort met Kraan en Van Dam tot de eerste generatie van leidinggevende charismatische theologen.

Verhoef is niet zozeer systematisch bezig als wel praktisch theologisch. Veel pastorale artikelen in de jaargangen van *Vuur* en in het *Bulletin voor Charismatische Theologie* zijn van zijn hand. Verder schreef hij enige informatieve brochures in de serie *Charismatische Informatie* en boekjes in de *Vuurpijlserie*. Verhoef denkt vanuit een sterk bijbelse oriëntering en schetst vanhieruit lijnen, waarmee hij het charismatische integreert in een brede theologische visie.

3.2 SCHEPPING, ZIEKTE EN DOOD

De schepping is onderweg en maakt een lange wordingsgeschiedenis door. Verhoef herkent zich in de gedachte van de voorlopigheid van de schepping bij Berkhof, eveneens in diens geschiedenistheologie, en - vullen wij aan - in de procestheologie met haar evolutieve denkwijze. In deze lange geschiedenis van schepping kunnen groeistoringen optreden, de mogelijkheid van lijden en sterven ligt erin opgesloten. "Kern van de zaak is, dat de schepping ondanks alle macht van de boze, ondanks alle bittere raadsels van het leven, Gods schepping is en blijft. Schepping onaf, onderweg, want de grote vernieuwing moet nog komen. Schepping verkreukeld, zwanger van onheilsmachten(...)"² Deze onheilsmachten situeert Verhoef in het 'Nichtige' van Barth. Daarin vinden ook de demonische machten hun oorsprong: "Er is het zijn van de gans-andere God en er is het door Hem geschapen menselijk zijn. Wat is dan het zijn van de duivel als een derde rangorde van zijn? Mij dunkt, dan kom je in de buurt van 'das Nichtige' (Karl Barth naar aanleiding van Jesaja) terecht."³

Verhoef rept verder niet over de vloek als een declaratorisch vonnis van Godswege, dat op de schepping drukt. Hij vindt dat er in de traditie al te zwaar gesproken is over de zondeval en haar gevolgen, zodat de werkelijkheid als schepping nauwelijks meer aan bod kwam. Er is te veel op de breuk in de schepping vanwege de zonde gehamerd. Daardoor kwam de herschepping er in schrill contrast tegenover te staan. De discontinuïteit domineerde.

Tegenwoordig wordt de schepping haar legitieme plaats teruggegeven door een holistische theologie. De Geest van Pinksteren volmaakt zijn in de schepping

¹ Zie zijn doctoraalscriptie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen in 1979, getiteld: *De charismatische beweging*. Een theologische verantwoording.

² W.W. Verhoef, *Van de Bijbel naar vandaag*. Bijbelstudie voor de vernieuwing van de kerken, Hilversum 1990, 47. Voortaan weergegeven als: *Van de Bijbel naar vandaag*.

³ W.W. Verhoef, "Jezus charismaticus, exorcist", in: *BCT*, nr. 39, Cunera 1997, 65.

begonnen werk. Heiliging is menswording, zegt Verhoef. "Scheppingstheologie is een sleutelwoord. En dan zonder ingebouwde frustratie. Want dit laatste heb je gauw als de zondeleer domineert over de scheppingsleer. Dan valt de schepping achter de zondeval weg. Je houdt dan de aarde als een donker spookhuis over."⁴ Groeien tot een volheid van humaniteit, dat is het waar de Schepper- Geest ons toe vormt.

3.3 CHRISTUS' GENEZINGSBEDIENING

Persoon en werk van Christus staan centraal in het denken van Verhoef. Zijn levende aanwezigheid door de Geest is de realiteit waaruit wij leven en de veronderstelling van alle theologische reflectie. Dit uitgangspunt deelt hij met Kraan. Zijn boekje *Van de Bijbel naar vandaag*, dat een kleine charismatische geloofsleer bevat, is opgebouwd uit negen hoofdstukken, die alle uitgaan van Christus' levende presentie, die uitwaaiert over alle levensgebieden.⁵

In de evangeliën ontmoeten we Jezus in het joodse land - het christelijk geloof is geworteld in Israël! - temidden van de mensen. Hij is de charismatische mens, gezalfd met de Geest en werkzaam met een volmacht van God. Verhoef onderstreept deze volmacht als wezenlijk voor het geheim van Jezus. Door zijn verkondiging en genezing oefent Hij zijn goddelijke missie uit. Zijn doop in de Jordaan, het ontvangen van de Geest en de Godsspraak daarbij, zijn van beslissend belang voor zijn hele optreden. Verhoef wijst erop dat Jezus hierbij niet te werk gaat met een vooropgestelde bekeringsijver. De mensen komen naar Hém toe, ze worden tot Hem aangetrokken. "Er gaat kracht van Hem uit en dat ervaart men kennelijk. Daarom tracht men Hem aan te raken. Jezus' volmacht heeft een uitstraling van genezende kracht. Ook zelf neemt Hij initiatief tot aanraking: Hij legt zieken de handen op. We zien duidelijk een verbinding tussen verkondiging en genezing, maar Jezus geneest niet selectief (die zich bekeerden; die genoeg geloof hadden of vroom genoeg waren). Jezus is onder het volk en geneest. Er is geen sprake van enige religieuze dwang om tot genezing te komen (...) Door een volmacht kan Jezus zo werken. Hij heeft geen suggestieve methodiek nodig (...) We lezen ook: "Er was kracht des Heren, zodat Hij kon genezen" (Luc. 5:17). Kennelijk niet als iets wat automatisch zo was, maar als Godgegeven geheimenis keer op keer. Zo stond Hij in de bediening tot genezing."⁶ Het is Verhoefs overtuiging dat Christus zijn volmacht heeft overgedragen op zijn leerlingen, later

⁴ W.W. Verhoef, "Met de dienst der genezing naar de mensen toe", in: *BCT*, nr. 37, Justinus de Martelaar 1996, 30.

⁵ *Van de Bijbel naar vandaag*. Naar de negen hoofdstukken van dit boekje is Jezus aanwezig 1. in de gemeenschap van de gelovigen; 2. in de harten van de gelovigen; 3. door zijn woord; 4. door de volheid van geestelijke gaven; 5 door de volheid van de bijbelse ambten of door de bedieningen van de Kerk; 6. Jezus Christus is de aanwezigheid van de Goddelijke liefde; 7. Jezus Christus is aanwezig als de levende Heer met zijn Kruisoffer in de viering van het Heilig Avondmaal of Eucharistie; 8. Jezus Christus is de Heer der wereld. De Bijbel getuigt van zijn aanwezigheid in de kosmos en de wereld om ons heen; 9. De aanwezigheid van Jezus Christus zal tot volle openbaring komen in de toekomst.

⁶ W.W. Verhoef, a.a., in: *BCT*, nr. 37, 26.

op de zeventig en daarna weer op de gemeente. Want in zijn openbaring doet God geen stapje terug, noch beperkt Hij zijn volmachtsverlening. In de trinitarische uitbreiding van het heil wordt de christologische volmacht meegenomen en vindt deze een ecclesiologische voortzetting. De kerk zet zo de bediening van Christus voort, maar hoeft zich niet krampachtig op resultaten te fixeren. Zij zoekt te groeien in dezelfde volmacht.

3.3.1 De kwestie van de volmacht

De continuering van de volmacht van de apostelen inzake het doen van wonderen door ambtsdragers en gemeente, wordt aangevochten door B. Wentsel.⁷ In zijn vierdelige dogmatiek verweert hij zich op dit punt tegen de theologie van de pinksterbeweging, zoals verwoord door Guy P. Duffield en Nathaniel M. Van Cleave.⁸ Dezen stellen namelijk dat de gemeente dezelfde volmacht en gaven van genezing ontvangen heeft als de twaalf apostelen en de zeventig in Lucas 10. Verder dat de lijn van de vroeg-christelijke gemeente zonder meer doorgetrokken kan worden naar vandaag, zodat ambtsdragers de opdracht hebben om te bidden voor de zieken, hun de handen op te leggen en het charisma van de genezing te beoefenen. Wentsel trekt deze lijn ook door en erkent dat er van Christuswege een volmacht voor de evangelieverkondiging is overgedragen, maar stelt daarbij dat dit niet geldt voor elke ambtsdrager of gelovige op het punt van het doen van wonderen met macht.⁹

Nu zou men kunnen wijzen op Marcus 16:17,18: is hier geen sprake van een overdracht van een volmacht door de Heer, zowel voor de verkondiging als voor genezing? En ook al is de gezagswaarde van deze tekst omstreden, weerspiegelt hij niet de praktijk van handoplegging ter genezing in de oude kerk? Wentsel wijst er echter op dat in het zendingsbevel van Marcus 16 sprake is van een *belofte* van vier charismata, namelijk van exorcisme, glossolalie, bescherming en genezing. Maar een belofte is niet identiek met een volmacht. Bovendien wordt niet gezegd dat deze charismata altijd door alle gelovigen uitgeoefend kunnen worden.¹⁰ In de

⁷ B. Wentsel, *God en mens verzoend*. Incarnatie, verzoening, koninkrijk van God. Dogmatiek 3b, Kampen 1991, 318 en 557-561.

⁸ Guy P. Duffield, Nathaniel M. Van Cleave, *Woord en Geest*. Hoofdlijnen van de theologie van de pinksterbeweging, Kampen 1996, 381-444.

⁹ B. Wentsel, *De Heilige Geest, de kerk en de laatste dingen*. Dogmatiek 4c, Kampen 1998, 109-117. Verder ook in: *Het Woord, de Zoon en de dienst*. Dogmatiek deel 1, Kampen 1981, 237 en 281; en in: *De openbaring, het verbond en de apriori's*. Dogmatiek deel 2, Kampen 1982, 81-84.

Zie voor de kwestie van de volmacht ook K.J. Kraan, *Genezing en bevrijding I*, 94-96: "(...) de discipelen van Jezus hebben over *alle* kracht des vijands in haar *volle* omvang de volmacht. Dit gold niet alleen voor de discipelen van toen. 'In hen sprak Hij dit ook tot zijn ganse kerk in alle eeuwen tot het einde der wereld,'" (96, hierbij S. Greydanus citerend in de *Korte Verklaring der Heilige Schrift*, 7^e dr., deel 10, *Lucas*, 271 bij de bespreking van Lucas 10:18v.). Voor de persoonlijke uitoefening van de dienst der genezing acht Kraan overigens wel een specifieke roeping noodzakelijk (96v.).

¹⁰ "De volmacht der apostelen, die de latere kerk in dit opzicht niet meer bezit, dient dus onderscheiden te worden van de charismata, die de Geest in overvloedige mate aan de leden wil schenken. Exousia is anders en meer dan charismata." Zie: *De Heilige Geest, de kerk en de laatste dingen*. De kerk als het saamhorige volk Gods. Dogmatiek 4b, Kampen 1998, 481.

tweede plaats ziet hij een verenging optreden in de gemeente van Handelingen: alleen de apostelen en hulpapostelen (zoals Stefanus) kunnen genezingswonderen verrichten. Van gemeenteleden wordt dit nergens vermeld. Ook horen we nergens in het NT dat presbyters en episcopoi de volmacht ontvangen die de apostelen kregen. En zelfs iemand als Paulus kan niet onbelemmerd gebruik maken van deze exousia. Hij moest zijn doorn in het vlees als levenskruis blijven dragen en ook op een zeker moment Trofimius ziek in Milete achterlaten. In de derde plaats vindt hij in de pastorale instructies en in de huistafels in het NT nergens een aansporing tot of zinspeling op een volmacht om zieken te genezen en boze geesten uit te werpen. In 1 Korintiërs 12 worden wel vele charismata genoemd, maar die dienen (d.w.z. zijn ondergeschikt aan) de opbouw van de gemeente. In Jakobus 5:13-16 ligt het accent op het gebed van de oudsten voor de zieke. Dit alles brengt hem tot de slotsom dat het onmogelijk is *"om de lijn van de volmachten door Jezus aan zijn apostelen gegeven rechtstreeks door te trekken naar de ambtsdragers en gemeenteleden van de na hen volgende eeuwen. We erkennen als waarheidselement in het dispensationalisme (de stopstreepleer) dat de volmachten der apostelen en hun medewerkers niet alle aan de latere Kerk geschonken zijn."*¹¹ Hierbij speelt sterk mee het onderscheid dat Wentsel ziet tussen de apostolische en na-apostolische periode. Kenmerkend voor de eerste is de manifestatie van wonderen in het geboorteuur van Israël en de gemeente. Het eigene van de na-apostolische tijd is meer gericht op de verkondiging van het evangelie onder alle volken, de vervulling met de vernieuwende en heiligmakende krachten van de Geest en de opbouw van de gemeente. Het grote wonder van de verzoening is reeds volbracht.

Overigens heeft Wentsel geen praktische bezwaren. Hij stelt namelijk ook dat de *"Kerk in ambtelijke en gemeentelijke zin een eigensoortige taak inzake het helen van de lichamelijke of psychisch gedesintegreerde mens"* heeft.¹² Iemand met een genezingscharisma binnen de gemeente moet zonder meer geaccepteerd worden. Er dient ook in de eredienst regelmatig voorbede voor zieken gedaan te worden. En: *"Presbyters hebben de opdracht om zieken thuis of in het ziekenhuis te bezoeken en voor hen voorbeden te doen, hetzij met of zonder olie of*

Vgl. ook: *Hij-Is-Er-Bij*. Handboek bijbelse geloofsleer. Deel II, Kampen 2006, 313: "We lezen nergens in de Acta dat gemeenteleden wonderen deden. Wel is er sprake van het *charisma* van genezing in Korinte, 1 K 12:30, dat niet identiek is met *apostolische volmacht*."

¹¹ B. Wentsel, a.w., Dogmatiek 4c, 114. Bij herhaling benadrukt Wentsel de heilshistorische uniciteit van het ambt van de twaalf apostelen: "Er zijn vele getuigen van Jezus' leven en werken, maar alleen de Twaalf zijn gevolmachtigd om met gezag het getuigenis aangaande zijn leven, sterven en (vooral) zijn opstanding door te geven; zij zijn gekwalificeerde, geautoriseerde getuigen (...)." Als overdraagbare elementen van het ene onherhaalbare apostelambt noemt hij de successie van a. de Christusbelijdenis; b. van de oecumeniciteit; c. van de leer; d. van de betrouwbaarheid; e. van de representatie naar de gemeente toe (apostolariteit) en g. van de sleutelmacht. A.w., Dogmatiek 4b, 644. Zie ook: *Hij-Is-Er-Bij*. Handboek bijbelse geloofsleer. Deel I, Kampen 2006, 208.

¹² B. Wentsel, a.w., Dogmatiek 4c, 115. Zie ook zijn Dogmatiek deel 2, 84: "De diakonia van genezing (van zieken, verslaafden enz.) vindt dus zijn grond in de opdracht tot voorbede van de gemeente en het ambtelijk gebed. Ook kan de Geest genezende gaven schenken."

handoplegging."¹³ Wentsel heeft dus op zichzelf geen bezwaar tegen een gebed met handoplegging en eventueel ziekenzalving, maar wel tegen de opvatting van Kraan en Verhoef en anderen dat de ambtsdragers en gemeenteleden de apostolische (vol)macht hebben om ziekten gebiedend weg te zenden en demonen uit te werpen. Het valt voor hem gewoon onder het reguliere ziekenpastoraat. Op de achtergrond staat het primaat van de verzoening: "Het wonder dat God zondaren met zich heeft verzoend in Christus tot nieuwe schepselen, 2 K 5, heeft ook op het welzijn van de mens een helend, krachtgevend, vitaliserend en naar anderen uitstralend effect."¹⁴ Zo kan in algemene zin de zorg voor zieken, invaliden en bejaarden als een objectief werk van de Geest beschouwd worden en als effect van het verzoeningswerk van Christus.

Desgevraagd geeft Wentsel vier gronden voor een 'dienst der genezing' in de zin van gericht gebed voor de zieken. a) Er is in het bijbels getuigenis een ontegenzeggelijke *samenhang tussen lichaam en ziel*. Zo verbindt het boek Deuteronomium (bijv. 7:15 en 28:27) gehoorzaamheid aan Gods geboden met fysiek welzijn. b) Voorts kan gewezen worden op *Christus' herstelwerk in het evangelie*. Hij bekommerde zich om lichamelijke nood en genas zieken. c) Daar is de *belofte van gebedsverhoring*, ook als wij zieken bij de Heer brengen. Twee bewijsplaatsen zijn hier van belang: Johannes 14:12-14 ("... wie in Mij gelooft, de werken die Ik doe, zal hij ook doen, en grotere nog dan deze..."); en vervolgens de bekende tekst Jakobus 5:14-16, waarin vooral het ambtelijke aspect opvalt. De oudsten (presbyters) hebben de ambtelijke plicht om de zieken te bezoeken en voor hen te bidden om kracht en genezing (huisbezoek). Tijdens de voorbeden in de eredienst verdient het de voorkeur om de zieken bij name te noemen en in het midden van de gemeente voor hen te bidden. Op zichzelf is er daarnaast geen bezwaar tegen een aparte kerkelijke dienst voor de zieken, waarin voor hen gebeden wordt en zij een zegen ontvangen. Er is slechts één voorbehoud: de ambtsdragers handelen in een dergelijke dienst niet met dezelfde volmacht als de apostelen destijds. d) Tenslotte is er in deze dienst ook principieel ruimte voor de *handoplegging* als een bijbelse handeling.

Aldus geformuleerd is deze dienst der genezing toch iets anders dan een volmacht tot genezing, waarbij een zegenend machtswoord van Godswegen tot de zieke wordt gericht met als gevolg een al of niet directe genezing. Want er is nu eenmaal verschil tussen exousia en charisma. Exousia heeft betrekking op de bevoegdheid en kracht om demonen uit te drijven, zieken te genezen en zelfs doden op te wekken. Deze exousia is van blijvende aard bij de apostelen en tijdelijk bij de zeventig. Het charisma van genezing van lichamelijk en geestelijk zieken is een gave aan de enkeling. Ook het uitdrijven van demonen, het exorcisme kan een charisma zijn, al blijft de voornaamste kracht tegen de satan en de demonen de prediking van Christus' triomf. Het opwekken van doden behoort tot de apostolische exousia, maar kan, indien de Geest het behaagt, ook voorkomen.¹⁵

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ "De Geest schenkt niet alleen krachten om demonen uit te werpen en zieken te genezen maar

Tenslotte - of eigenlijk vóór dit alles - wijst Wentsel op het belang van ziektepreventie als het voorveld van genezing (het houden van de gezondheidsbevorderende geboden van God, 1 Joh. 3:22,23). Heel veel lichamelijke en psychische kwalen zijn terug te voeren op een on-gezonde levensstijl (obesitas, vetzucht, overvoeding door overvloed, genot, gemak, te weinig lichaamsbeweging enz.), of op een economie die ziekmakend is (zevendagse werkweek).¹⁶

Overweging van ons

Wentsel brengt hier kritische argumenten in tegen hen, die de periode van de apostelen en de vroegchristelijke kerk restloos projecteren op de huidige tijd. Toch valt er een en ander op zijn zienswijze af te dingen. We wijzen op de volgende punten.

Ten eerste roept hij ten onrechte een tegenstelling op tussen exousia en charisma, tussen de volmacht van de evangelieverkondiging in Marcus 16:15 en de belofte van de vier charismata in 16:17v. Wij menen dat de volmacht in de belofte besloten ligt: charisma en exousia veronderstellen elkaar. Er is niet zo'n categoriaal verschil tussen beide als Wentsel wil doen voorkomen. Bovendien wordt in de belofte van Marcus 16:17v. gerefereerd aan de volmachtsuitoefening van de twaalf in Matteüs 10:7v. en van de zeventig in Lucas 10:9-12.

Wel delen wij Wentsels opvatting dat de volmacht van de apostelen niet gelijk te stellen is met de algemene roeping tot navolging van Christus van gemeenteleden vroeger en nu. De apostelen stonden inderdaad in een unieke historische context en in een bediening die rechtstreeks terugging op de missio Christi. Een beperkt dispensationalisme in deze historische zin is verdedigbaar.

Wentsel stelt verder dat in Handelingen en in de paraenetische gedeelten van de brieven concrete genezingsopdrachten ontbreken, terwijl in alle geschriften wél de opdracht tot verkondiging van het evangelie voorkomt en de zorg voor het zielenheil. Dit brengt hem tot de veronderstelling dat de volmacht tot genezing niet aan de ambtsdragers en gemeente is gegeven.. Deze these is mogelijk, maar o.i. niet waarschijnlijk. Men kan er namelijk ook vanuitgaan dat binnen de vroege kerk de volmacht voor de dienst der genezing zo evident en bekend was dat het niet nodig was om hieraan te herinneren, ook al werden in de praktijk destijds misschien niet zoveel zieken genezen omdat slechts enkelen het genezingscharisma uitoefenden.

Wij vinden de argumentatie van Wentsel contra de volmachtsoverdracht aan de gemeente niet overtuigend. Ook de scheiding die hij aanbrengt tussen de Messiaans-apostolische en na-apostolische bedeling is discutabel. Moet de na-apostolische gemeente het dan met minder kracht en genade doen dan de apostelen? De kerk in zijn geheel is o.i. de

ook om uit de doden op te staan, sterke weerstanden te overwinnen, zwaar lijden te verdragen en menselijkerwijs gezien schier onmogelijke doeleinden te bereiken. Geloven in bredere zin is vertrouwen, verwachten, kennen, en gehoorzamen; in een gespecialiseerde zin is geloven het *bergen-verzettende, ondernemende geloof*, 1 K 12:9a; 13:2d." Zie: B. Wentsel, *De Heilige Geest, de kerk en de laatste dingen*. De persoon en het werk van de Heilige Geest. Dogmatiek 4a, Kampen 1995, 548; verder ook 546v.

Op het punt van dodenopwekking wijkt Wentsel niet veel af van K.J. Kraan, zie boven 2.8 noot 123. Wij delen zijn standpunt en houden tegelijk het woord van M.F.G. Parmentier in gedachten, dat er maar weinig goed gedocumenteerde getuigenissen omtrent dodenopwekking voorhanden zijn. Zie ook hoofdstuk 17.7.4.

¹⁶ Alleen al aan dit onderwerp zou volgens Wentsel een studie gewijd kunnen worden onder de titel: *De Heilige Geest, de kerk en de ethiek van de preventie van ziekten*.

legitieme erfgenaam van de apostolische opdrachten en volmacht. Deze volmacht wordt pneumatologisch bemiddeld: het is de Geest die deze bevestigt in een vrijmoedige verkondiging van het evangelie der verzoening én in concrete daden van genezing. De laatste zijn ook niet secundair of ondergeschikt aan de eerste. De kerk in zijn geheel is bekleed met de apostolische volmacht voor de dienst der verzoening én die der genezing. De laatste krijgt gestalte door:

- a) aandacht te schenken aan de zieken in pastoraat, voorbede en zegening met handoplegging en eventueel zalving;
- b) gemeenteleden met een genezingscharisma deze gave helpen te ontwikkelen en praktiseren binnen een genezingsteam. Deze personen moeten de ruimte hebben om in bijzondere situaties de genezing profetisch aan te zeggen in naam van de Heer, om ook zo deze volmacht tot uitdrukking te brengen. Gezien het overmachtskarakter dat de Geest in de bijbel soms kan vertonen, willen wij deze mogelijkheid niet bij voorbaat uitsluiten.

3.4 DE BEDIENING TOT GENEZING VAN DE KERK

Hoe kan volgens Verhoef de kerk van deze tijd in dezelfde volmacht van haar Heer staan? Direct aanhaken aan de bijbelse gegevens is niet mogelijk. Onze situatie is anders dan in Jezus' tijd. Er liggen ook twintig eeuwen tussen, waarin veel gebeurd is. Daarbij hoort *schuldbelijdenis* voor wat ze verkeerd heeft gedaan, in solidariteit met de kerk der eeuwen. "De weg van de kerk is een weg van bezondiging aan Israël, aan de volken, aan elkaar." En: "De Kerk ging niet alleen kruiswegen; ze veroorzaakte ook kruiswegen."¹⁷ Vanuit deze grondhouding is de kerk geroepen de kruisweg van haar Heer te volgen. "Maar *op de kruisweg vindt de openbaring van de opstanding plaats*. In het christelijk leven geschiedt de gelijktijdigheid van kruis en opstanding. Hier zit de kern van de christelijke mystiek, een omgang met de Heer, waardoor we groeien en delen in Jezus' volmacht. Dit brengt ons ook tot het centrale van het christelijk geloofsgoed: *dood en verrijzenis*."¹⁸ Verhoef noemt dit de mystieke of spirituele weg en deze houdt in het samengroeien met de weg van Christus, met zijn sterven en opstaan - een geheimenis dat Paulus onthult in Romeinen 6:3-5. Hoe dit naast elkaar optrekken van kruis en opstanding zich in de persoonlijke levenssfeer voltrekt, omschrijft Paulus op indringende wijze in 2 Korintiërs 4:7-12. Deze weg volgend, groeit de kerk in kracht, in het geheimenis van Pasen. Want dát is het centrale christelijke feest waaruit charismatische tekenen (o.a. genezing) groeien. "Deze Levende is krachtbron voor de charismatische werking. Kracht tot genezing ook, tot in ons lichaam, ons 'sterfelijk vlees'; dat is ons aardse kwetsbare bestaan."¹⁹ Daarnaast wordt het Christusgeheimenis ook op sacramentele wijze beleefd: in de Doop, maar vooral ook in het Avondmaal, waarin we samengroeien met het offer van Christus dat helend doorwerkt, soms tot in het lichamelijke toe.²⁰ Dat is de

¹⁷ W.W. Verhoef, a.a., in: *BCT*, nr. 37, 26 en 28.

¹⁸ W.W. Verhoef, a.a., in: *BCT*, nr. 37, 28.

¹⁹ W.W. Verhoef, a.a., in: *BCT*, nr. 37, 29.

²⁰ "Het hart van de avondmaalsleer is, dat Jezus Christus met zijn levensvolheid werkelijk aanwezig is. Door het eten en drinken communiceren we waarachtig met Hem, krijgen we deel aan Hem (...) Als we namelijk centraal in de viering de aanwezigheid van de levende Heer mogen

sacramentele weg: "De liturgie is de vormgeving van de weg van overgave en offer, waarop wij meegenomen worden om de Levende te ontmoeten, om Hem als levensbrood te eten en in ons bestaan te ontvangen. Zo wordt het doopgebeuren voortgezet: in overgave, samengroeien met het ene offer. Avondmaal/Eucharistie vieren werkt helend, soms tot in het lichamelijke toe. Wat wil je? Het brood heeft het geheimenis van de opstanding in zich. Daarom hebben we op de charismatische conventies de bediening tot genezing steeds met de viering van Avondmaal/Eucharistie verbonden."²¹ Zo is de Levende in ons midden via de 'praesentia realis'. Op deze wijze kan de kerk weer worden wat ze oorspronkelijk was en wat Christus was: Gods magneet, die mensen aantrekt, waarbij een tekst als Zacharia 8:23 - over de tien mannen uit de volken, die de slip van een Judees man vastgrijpen om met hem te gaan, omdat God met hem is - een hernieuwde actualiteit krijgt. In plaats van de eeuwenlang bedreven centrifugale zending (naar Matt. 28:19 - er op uitgaan naar de volken toe), verwoordt Zacharia het model van de centripetale zending: "De zoekers komen dan bij ons zoeken. Als ontdekt wordt, dat God met ons is, klampen ze ons wel aan."²²

Evenals Kraan stelt Verhoef de dienst der genezing in de bredere context van de wereldwijde strijd om de gerechtigheid. Mede daarom staat lichamelijke genezing bij hem niet op de voorgrond. Veelzeggend is bijvoorbeeld dat een overdenking over de genezing van de knecht van een Romeinse hoofdman (Matt. 8:5-13) de titel krijgt "De genezing van de wereld".²³ Over ziekte schrijft hij daar: "Onheil is onmacht. Genezen is iets anders dan het repareren van een achterlichtje. Van dat antieke levensbesef krijgen we toch weer enige notie. Ziekte hangt samen met omstandigheden, met spanningen, met een slechte werksfeer, met storingen in de relaties. Daar spookt soms iets in, dat sterker is dan je zelf bent. Je wordt er ziek van. Onze wereld stikt in toenemende mate in een vreemd psychisch krachterspel. Er is macht van het onheil. De ziektevoorstelling van die hoofdman ligt dichterbij dan je denkt."²⁴ Het pastoraat dient daar oog voor te hebben. En: genezing mag niet in de particuliere sfeer worden opgesloten. Op de vraag hoe de kerk met de bediening tot genezing om moet gaan, luidt het antwoord: "Het hoort een bediening te zijn als voorteken van de genezing van de wereld. Het gaat niet uitsluitend om iets particuliers, waar deze of gene door genezen wordt. Voor de zieke mag dat zo zijn. Natuurlijk! Het is gezond om op genezing te hopen. Maar hoe staat de gemeente van de Heer ermee in de wereld? Doet ze mee aan de privatisering van het geloof? Of staat ze in Gods worsteling om de geschiedenis? Dit laatste zal het moeten zijn. De bijbel waarschuwt ons op vele plaatsen, dat charismatische werkingen heel christelijk kunnen plaatsvinden en toch buiten de weg van Gods Koninkrijk vallen. Daarom is de bediening tot genezing gekoppeld aan de strijd om de gerechtigheid. We kunnen niet met genezing bezig zijn en de

proeven, dan omvat dit ook de genezende aardse Jezus." Aldus Verhoef in: *Naar een kerkelijke dienst voor de zieken*, Charismatische Informatie 8, CWN-uitgave, Hilversum 1987, 12.

²¹ W.W. Verhoef, a.a., in: *BCT*, nr. 37, 30v.

²² W.W. Verhoef, a.a., in: *BCT*, nr. 37, 32.

²³ W.W. Verhoef, *Epifanie, de verschijning van de Heer*, 's-Gravenhage 1987, 36.

²⁴ W.W. Verhoef, a.w., 38.

wereld laten verzieken. Dan zou ons de scherpe godsdienstkritiek van Jezus treffen."²⁵ Zo komt het toneel van de wereldgeschiedenis in beeld, waarin het Christusmysterie doorwerkt. De vraag is echter: hoe?

3.5 THEOLOGIE VAN DE GESCHIEDENIS: KRUIS EN OPSTANDING

Verhoef werkt de aanwezigheid van Christus als Heer der wereld in een breder kader uit tot een theologie van de geschiedenis, die gericht is op de voleinding en de genezing van de wereld. Het Christusgeheimenis van kruis en opstanding werkt zich uit in de geschiedenis. Hij voelt affiniteit met Berkhofs wijze van theologiseren vanuit het verbond, met Jezus Christus als midden, en met diens zienswijze van de christelijke toekomst. In een bespreking van het boek van K. Blei, *Christelijke Toekomstverwachting*²⁶ spreekt hij zijn waardering uit voor Berkhofs werkwijze. Hij durft namelijk in zijn boek *Christelijk Geloof* een profetische geschiedenisinterpretatie te geven en dat is iets waar zijns insziens de charismatische beweging zich vooral mee bezig moet houden. Het bijbelse geloven is immers geschiedenisbetrokken. Verder geeft Berkhof een *positieve* blik op de geschiedenis en dat vormt een noodzakelijk tegenwicht tegen willekeurige projecties van historische gebeurtenissen op het scherm van de bijbelse eindtijdverwachting, zoals bijvoorbeeld Hal Lindsey in zijn boeken demonstreert. Daarover oordeelt Verhoef: "Blei is wat kopschuw voor Berkhofs geschiedenis-theologie, maar je hebt juist een bijbelse theologie aangaande de geschiedenis nodig om het hedendaagse 'apokalyptisme' te bestrijden."²⁷ Neemt hij van Berkhof ook het christologische analogie-principe over, dat de geschiedenis beschouwt als een analogie van het Christus-gebeuren? Gedeeltelijk wel, voor zover het de doorwerking van kruis en opstanding betreft. Maar de elementen van verheving en escalatie van Geestkracht en tegenkracht, welke via een spronggebeuren eschatologisch worden opgelost, komen bij Verhoef niet direct aan de orde. Ook spreekt hij zich niet uit over het chiliasme. Toch is er gereede aanleiding te veronderstellen dat hij ook in deze zaken Berkhofs visie deelt. Wij halen de volgende zinsneden aan. "Intussen gaat de Heer zijn weg met en door de geschiedenis. Het is de weg van de Opgestane. De Opgestane is factor in de geschiedenis geworden. Dat kruis en opstanding op onze aarde hebben plaatsgevonden, is een doorwerkend heilsgebeuren. Door de verkondiging van de Kerk, door haar waarachtig als lichaam van de Heer aanwezig zijn temidden van de mensen, naar alle volken toe, wordt het geheimenis van Christus, van zijn kruis en opstanding aanwezig gesteld." En even verder: "Op Hem, met zijn verborgen opstandingsglorie, zullen alle machten stuklopen. Hoeveel kruiswegen er nog te gaan zijn, de Opgestane is ons van Godswege gegeven tot beslissende factor in

²⁵ W.W. Verhoef, a.w., 40.

²⁶ W.W. Verhoef, "Boekbespreking van dr. K. Blei, *Christelijke Toekomstverwachting*, Den Haag 1986", in: *BCT*, nr. 18, Christus Koning 1986, 54v.

²⁷ W.W. Verhoef, a.a., in: *BCT*, nr. 18, 55.

onze aardse geschiedenis. We zijn op weg naar de Komende, die al gekomen is."²⁸ Met Berkhof is Verhoef ook van mening dat de geschiedenis zich evolutief naar de voleinding ontwikkelt. Hij wijst op de *fasering* van de geschiedenis. "De eeuwenlange gedachte, dat de grote toekomst ieder ogenblik uit de lucht (of uit de hemel) kon komen vallen, wordt meer en meer betwijfeld (...) We hebben meer oog gekregen voor de bijbelse visie op de geschiedenis, voor wegen die gegaan moeten worden, processen die moeten rijpen."²⁹ Dat rijpen geschiedt positief in de rondgang van het evangelie over de aarde, maar ook kritisch wanneer Paulus schrijft dat de hele wereld eerst door een negatief crisisgebeuren heen moet, voordat de Heer wederkomt. Verhoef verwacht dan ook niet dat de parousie zeer aanstaande is. Er moet nog te veel gebeuren op aarde. Hiermee raken we vragen aan die betrekking hebben op de eschatologie.

3.6 ESCHATOLOGIE

Heel duidelijk spreekt Verhoef zich uit voor de notie van de zich realiserende eschatologie.³⁰ Jezus is de eschatologische Mens die de hele schepping in zichzelf voor God vertegenwoordigt. In zijn opstanding is de verheerlijking van de schepping begonnen. In Hem hebben we deel aan de uiteindelijke toekomst. "Pasen en Pinksteren zijn definitieve toekomstgebeurtenissen midden in de tijd."³¹ Op grond van deze heilsfeiten realiseert de toekomstverwachting zich nu al in charismatische tekenen van het Koninkrijk en ook in de persoonlijke geloofsbeleving. "De grote dingen van de toekomst zijn reeds als een brandend vuur in ons midden", zegt Verhoef.³²

Toch is hiermee de verwachting niet uitgeput. We mogen deelgenoten zijn 'op Gods geduchte weg naar de volle openbaring.' Aan het eind van die weg staat Hij, die gekomen is én komt. Christelijke toekomstverwachting is christocentrisch bepaald. De Opgestane komt vanuit de verte op ons toe. En dan zal de aardse schepping vernieuwd worden, zoals verbeeld in de toekomstvisioenen van Israëls profeten. Want het is God om de schepping te doen. "De schepping met haar mensheid, met haar leven en samenleven, met Israël en de volken,- die schepping zal er in de toekomst zijn, agrarisch en verstedelijkt, menselijk en medemenselijk, vol vrede en gerechtigheid, in welzijn en bevrijding, met elkaar en met God."³³

²⁸ Beide citaten in: *Van de Bijbel naar vandaag*, 57v.

²⁹ *Van de Bijbel naar vandaag*, 56. Zie verder ook p. 50: "Als God zijn hele weg over de band van de geschiedenis speelt, dan zal ook de christelijke toekomstverwachting er veel meer historisch gefaseerd uitzien dan traditioneel gedacht werd."

³⁰ In zijn doctoraalscriptie (zie noot 1) spreekt Verhoef reeds over het charismatische handelen van Jezus als een 'eschatologische realisering' (27). Voorts stelt hij dat het charismatische een zaak is van 'presente eschatologie', wat een 'futurische eschatologie' overigens niet uitsluit (28).

³¹ *Van de Bijbel naar vandaag*, 54.

³² Ibid.

³³ *Van de Bijbel naar vandaag*, 55.

3.7 PNEUMATOLOGIE

Vanuit de optiek van een zich realiserende eschatologie ziet Verhoef ook de Geest als een eschatologische macht. Jezus is de eschatologische Mens, de Geest is de kracht van de eindtijd.

3.7.1 Die kracht doet zich gelden in wedergeboorte en bekering, maar ook in *de doop in de Heilige Geest*. Deze ervaring behoort wezenlijk tot de charismatische spiritualiteit. Verhoef wil de doop in de Geest niet los zien van Gods totale bemoeienis met de mens en zijn werken in de kerk. "Het werk van de Heilige Geest begint niet pas als wij tot een religieuze ervaring komen. Voor velen zal het werk van de Geest in hun leven begonnen zijn toen hun ouders hen reeds voor hun geboorte opdroegen aan God. Dat werk is bevestigd in de doop; het heeft geleid tot bewust tot geloof komen. Wij mogen ondanks veel verstarring in de kerken aannemen, dat God getrouw is gebleven, dat zijn Geest gewerkt heeft in de verkondiging en in de bediening van de sacramenten."³⁴

De Geestesdoop heeft een christologische basis. Hij is namelijk het nieuwe, dat Jézus in de uitstorting van de Geest gegeven heeft: Hij doopt met de Geest. Trouwens, het hele werk van de Geest in de gelovigen is in de Heer zelf gefundeerd. Verhoef past nu de meetkundige figuur van de ellips met de twee brandpunten toe. De Heilige Geest was op twee manieren in het leven van Jezus betrokken: bij zijn geboorte en bij zijn doop in de Jordaan. Op overeenkomstige wijze werkt de Geest in het leven van de gelovigen, namelijk bij de wedergeboorte en bij de Geestesdoop. Bijbels-theologisch weerspiegelen deze gebeurtenissen Pasen en Pinksteren en sacramenteel worden ze in doop en vormsel uitgedrukt.

Dit is in wezen de structuur van de katholieke initiatie-theologie. Daarbij gaat het "om het werk van de ene Geest in doop én vormsel, onderscheiden als geboorte en levensvolheid, als nieuw leven en een nadere vervulling en toerusting ervan. Onderscheiden, maar door de ene Geest. Het vormsel is ook een soort "second blessing".³⁵ Deze visie staat overigens niet vreemd ten opzichte van de protestantse integratie-oplossing, waarbij men het hele werk van de Geest zich centraal vanuit de doop ziet ontvouwen (het zgn. cirkel-model). Immers, de Geestesdoop is een bewustwording van onze waterdoop. "De Heilige Doop is het sacrament van Jezus' Pasen, van zijn dood en opstanding (...) En heel ons leven wordt door de Heilige Geest de realisering van de Doop in ons bestaan: de weg gaan van sterven en opstaan, van dood en verrijzenis. Dat is het grondpatroon van alle christelijke spiritualiteit. De Heilige Geest voltrekt aan ons de weg van Jezus Christus. Pinksterenthousiasme krijgt dan de diepte van het Kruis."³⁶ De doop met de Geest (of zalving) rust een mens toe tot zijn bijzondere dienst in de wereld, om in zijn uniciteit er voor God en de mensen te zijn.

³⁴ W.W. Verhoef, *Er waait weer wat*, De charismatische beweging. Deel 1 in de serie *Signalen* (actuele brochurereeks), Den Haag 1974, 29.

³⁵ W.W. Verhoef, a.w., 1979, 118.

³⁶ *Van de Bijbel naar vandaag*, 17.

3.7.2 Bij zijn bespreking van de *Geestesgaven (charismata)* begint Verhoef niet direct bij de Geest, maar weer bij Christus. Hij is immers 'charismaticus in volheid' en Hij trad met volheid van gaven op. In deze charismatische volheid is Hij ook in de gemeente aanwezig. De Geest, die Hij bij zijn doop ontvangen had ter toerusting voor zijn ambt, heeft Hij in de gemeente uitgestort met een diversiteit van gaven teneinde haar toe te rusten voor haar roeping in de wereld. De kerk dient te streven naar de volle openbaring van deze gaven in haar midden en naar buiten toe charismatische tekenen te stellen, zoals de Heer zelf deed.

Verhoef maakt geen onderscheid tussen scheppingsgaven (natuur) en geestelijke gaven (genade), zoals Kraan doet. Wat dat betreft staat hij op één lijn met Parmentier (zie onder 4.3) en Suurmond (zie onder 5.4.2). De genade neemt de natuur heiligend op. "De God van de genade, die ons zijn Geest schenkt, is tegelijk onze Schepper (...) Ons hele bestaan wordt geestelijk (in alle aardsheid). Daarom zijn die gewone gaven, die als gaven van de Geest gezien worden, gaven van de Schepper-Geest. Zo mogen we de Heer en zijn Rijk dienen met al onze gaven. Natuurtalenten welkom!" En: "De Geest herschept, ontplooit en volmaakt ons menselijk menszijn! De Geest van Pinksteren is de Geest van de schepping en zet het werk van de Schepper-Geest voort."³⁷

Verder wil Verhoef niet weten van een onderscheid tussen gewone en bijzondere gaven. Beide soorten gaven, de gewone én de buitengewone, gaan terug op de Schepper-Geest en worden geschonken om te dienen. "Met al onze menselijke mogelijkheden zijn wij overgezet in het krachtenveld van de Geest, die zowel vernieuwend als doorkruisend werkt. Om zo ieder mens tot zijn bestemming te leiden, tot zijn of haar vruchtbaar functioneren in Gods Rijk: voor onze wereld en in het lichaam van Christus. Daarom is er in de bijbel geen onderscheid tussen gaven, die wij met een verkeerde terminologie deels natuurlijk en deels bovennatuurlijk noemen."³⁸ Bovendien komen bijzondere charismatische verschijnselen, zoals tongentaal, ook in andere godsdiensten voor. Ze functioneren blijkbaar op een latent-menselijke basis.

Dat neemt niet weg dat Verhoef toch wel bijzondere aandacht schenkt aan de in kerkelijke kring vreemde gave van de glossolalie. Hij beschouwt het als een bid-charisma: "Spreken in tongen is een manier van bidden. Wie in tongen spreekt, spreekt tot God (...)."³⁹ Het is "een heel wezenlijke uiting, taal diep uit jezelf, uiting van je innerlijk voor God, smeking of lofprijzing, taal/klank-achtige expressie."⁴⁰ Tongentaal is "een uitdrukkingvorm van de Geest, die altijd in ons bidt, van de biddende bron in ons bestaan."⁴¹ Deze gave, die ons over de lippen komt, vertegenwoordigt een hoog eschatologisch gehalte.

³⁷ *Van de Bijbel naar vandaag*, 25v.

³⁸ W.W. Verhoef, a.w., 1974, 14.

³⁹ Aldus Verhoef in: *Vurig van Geest*. Een handreiking voor gesprekken over en met de charismatische beweging. Uitgave van Toerusting, Centrale voor Vormingswerk/H.V.D, Driebergen 1984, 24.

Zie hierover verder: K.J. Kraan en W.W. Verhoef, *Bidden in een nieuwe taal*. Over het bijbels verschijnsel van het spreken in tongen, Hoenderloo 1969.

⁴⁰ W.W. Verhoef, a.w., 1984, 25.

⁴¹ *Ibid.*

Verhoef geeft ook aan hoe de glossolalie in de dienst der genezing concreet kan functioneren als een hulpmiddel bij het Godgerichte, biddende luisteren: "Maar zeker zo belangrijk is, zowel bij glossolalie (tongentaal) als bij het Jezusgebed, dat we tot het punt komen dat 'het initiatief wordt overgenomen', dat het van de andere kant komt. Dit is: niet ik neem het initiatief om zo te bidden (al kan ik dat altijd in principe wel doen), maar het gaat in mij bidden; de Geest gaat in mij bidden, blijkt in mij te bidden. Uit eigen ervaring gezegd: in allerlei situaties, in gesprekken en tijdens discussies, voel ik een bidden in mij in alle stilte. Het gebeurt op een voor anderen niet waarneembare manier. Het voelt als een wellende bron in je binnenste, dieper dan je hart. Als ik het hardop of fluisterend zou uiten, is het tongentaal, soms het Jezusgebed of een smekend Kyrië. Dit leidt tot de in het pastoraat zo nodige *dubbele concentratie*: geheel biddend, geheel luisterend."⁴²

3.8 GEBED EN VOORZIENIGHEID

De kerk heeft een opdracht en een volmacht tot genezing. Dat is het uitgangspunt. Daarom pleit Verhoef voor de instelling van een kerkelijke dienst voor de zieken. In een in 1987 uitgegeven brochure *Charismatische Informatie 8* biedt hij veel praktische suggesties, als ook een liturgisch model. Men zal pastoraal voorzichtig te werk moeten gaan. Er mogen niet al te hoge verwachtingen worden gewekt, die later op een teleurstelling kunnen uitlopen. Aandringen op gelovig en intensief bidden werkt doorgaans een geforceerde situatie in de hand, die niet heilzaam is. Toch mag men positieve verwachtingen hebben, men is tenslotte ergens op gericht. Er is drieërlei uitkomst mogelijk: a) bemoediging, men voelt zich gesterkt om het weer aan te kunnen; b) genezing in de zin van 'heelwording'. Daar vallen alle aspecten van het menszijn onder, vandaar de voorkeur voor de term 'heel worden'. Het kan gaan om een positieve omslag in het ziekteproces, maar ook om innerlijke heelwording; c) vrede en overgave bereiken om te kunnen sterven. Het betrachten van pastorale voorzichtigheid neemt niet weg dat we concreet om lichamelijke genezing mogen bidden: "De hoop op genezing is een diepmenselijke en gezonde zaak. Bidden is met de zieken mee hopen. En we moeten dat niet plat slaan met het klassieke voorzienigheidsgeloof, dat God en het lot bijna geheel op elkaar plakt. We mogen met de bijbel meebidden om 'een keer in het lot'. Charismatisch leven we met de openheid naar Gods genezende kracht."⁴³ Bij het klassieke voorzienigheidsgeloof valt te denken aan zondag 10 van de Heidelbergse Catechismus, waar ook Kraan al mee afrekende (zie par. 2.4.5). Verhoef zit op dezelfde golflengte. Wanneer wij de berusting voorbij bidden, hoeft dit nog niet een bezwerend bidden te zijn. "Het mag het ook niet zijn. Daarom is de kern van de zaak dat we in overgave bidden. We geven als

⁴² W.W. Verhoef, *Invoelend bidden*. Een pastorale weg in de dienst der genezing. Uitgave: Stichting 'Vuur' in samenwerking met: 'Bouwen aan de Nieuwe Aarde' en de Charismatische Werkgemeenschap Nederland, 1995, Vonkenserie no. 8, 36v.

⁴³ W.W. Verhoef, *Naar een kerkelijke dienst voor de zieken*, Charismatische Informatie 8, CWN-uitgave, Hilversum 1987, 9.

gemeente de zieken over in Gods zegenende handen. Hoe Hij zegent, geven we aan Hem over. Welke van de drie wegen Hij gaat, weten we niet van tevoren. Dat Hij zegent mogen wij voluit verwachten: bemoedigend, helend, vrede scheppend."⁴⁴ Soms kan het zoeken naar genezing in het gebed ook overgaan naar stervensbegeleiding. De dienst der genezing en pastorale stervenshulp sluiten elkaar niet uit, maar liggen dicht bij elkaar: "Ook het stervensproces hoort bij het leven, is rijping van het leven om met een innerlijke heilheid de weg door de dood te gaan. Een weg ook, die dan een voortgaande weg met de Heer is. Dit pastoraat is 'genezing' van de stervenden, heelwording om heen te gaan."⁴⁵

Bij het gebed noemt Verhoef nog twee heilige handelingen. In de eerste plaats de *handoplegging*, die in de bijbel voortdurend wordt genoemd, ook bij Jezus en de apostelen. "Deze is als de doop en avondmaal een heilige handeling, symbool van Gods handen en tegelijk méér dan symbool door de aanroeping van de Heilige Geest. Een sacramentele handeling dus, teken en betekenis ineen, zegeningsgebeuren."⁴⁶ Aan dit gebaar mag evenmin als bij het gebed een soort magische waarde worden toegekend. Verhoef schrijft in alle bescheidenheid: "Ik heb niet de gave der genezing. Mijn handoplegging is dus niet een soort uitstraling van dit charisma. Er zijn er bij wie dit wel zo is. Voor de zegenende en helende werking leg ik alle nadruk op de biddende gemeente. De vierende en biddende gemeente is de ruimte, waarin Gods heil werkt."⁴⁷

De tweede handeling is de *ziekenzalving*: de zalving van zieken met olie. Die is niet noodzakelijk, maar wel aanbevelenswaardig. Zij gaat terug op een oude (voornamelijk katholieke) traditie, die haar wortels heeft in het Oude en Nieuwe Testament en dan met name in Jakobus 5:13-16. Deze bekende perikoop geldt wel niet als 'Magna Charta' van de dienst der genezing (zoals voor Kraan), maar is toch richtinggevend omdat hier wezenlijke verbanden aan de orde komen. Verhoef ziet er vooral ook sacramentele relevantie in, want in het sacrament komen geest en stof samen. "Het materiële symbool en de geestelijke werkelijkheid horen bijeen, zijn één geheel. Dat noemen we sakrament. Zoals ook het water van de Doop en brood en wijn van het Avondmaal (Eucharistie) één worden met de heilswerkelijkheid en heilswerking van deze sakramenten."⁴⁸

Verhoef noteert de volgende aandachtspunten in dit tekstgedeelte: 1. Er is de context van een gemeente. Bidden voor zieken is een gemeentelijke activiteit, wáár de dienst ook gehouden wordt. 2. Het gaat om een ambtelijk bediend sacrament, met gebruikmaking van olie. 3. Daar wordt de mogelijkheid van biecht en absolutie geboden. 4. Het gebed.

Aldus toegepast, is een dergelijke ziekenzalving en -zegening "geen magisch middel, maar een ritueel dat naar betekenis en inhoud werkt in de levende

⁴⁴ W.W. Verhoef, a.w., 1987, 9v.

⁴⁵ W.W. Verhoef, a.w., 1995, 20 en 51

⁴⁶ W.W. Verhoef, a.w., 1987, 10.

⁴⁷ W.W. Verhoef, a.w., 1987, 11.

⁴⁸ J.N. van Ditmarsch/ W.W. Verhoef, *Wat betekent de ziekenzalving?*, Charismatische informatie 7, CWN-uitgave, Hilversum z.j., 4.

gemeenschap."⁴⁹ Het heeft een zegenende uitwerking: "De zegeningen door de zalving ervaart men daarom niet pas als er lichamelijke resultaten zijn, maar ook als een bemoediging, als een kentering in een psychisch geestelijk dieptepunt, als een bevrijding door vergeving die in kracht doordringt, als moed om ook met ziek-zijn te willen en te durven leven."⁵⁰

3.9 EXORCISME

In de vragen rondom het bestaan en het bestrijden van het demonische neemt Verhoef een genuanceerd standpunt in. Hij ziet het kwaad in de wereld als een zeer reëel gegeven, dat een demonische verworteling kan hebben. Heeft Jezus vroeger boze geesten uitgedreven, dan kan bezetenheid ook nu voorkomen en moet dat erkend worden.

Verhoef onderkent twee soorten van bezetenheid in de bijbel: bezetenheid als ziekte en bezetenheid als demonisch protest tegen de verschijning van Jezus. In het eerste geval is psychiatrische behandeling de aangewezen weg, in het tweede kan de exorcistische methode als laatste mogelijkheid worden aangewend.

Het komt aan op fijnzinnige onderscheiding van de geesten. De meeste storingen in de persoonlijkheid worden niet veroorzaakt door demonische inwerking en dienen dus psychiatrisch benaderd te worden. Wordt in een dergelijk geval, door onvoldoende inzicht, toch de exorcistische methode toegepast (dus: de duivel uitgebannen) en de storing verholpen, dan heeft deze methode 'per ongeluk' succes gehad, maar dan meer als een strijdbare therapie dan als exorcisme. Het veronderstelt demonische was dan in werkelijkheid een psychisch deraillement.

Er moet dus goed onderscheiden worden tussen het psychische en demonische. Er is volgens Verhoef veel demonofobie met heel kwalijke gevolgen. Toch kunnen beide tegelijkertijd in het spel zijn en dan doet zich het probleem voor dat het demonische zich niet wetenschappelijk laat verifiëren en hanteren. De vraag blijft dus de religieuze interpretatie van de wortel van de kwade aandoening; en ook hoe je exorcistische verhalen naar onze tijd moet vertalen.

Verhoef voelt zich verwant met het gereformeerde rapport over het exorcisme, dat zeer huiverig staat tegenover het wegzenden van boze geesten.⁵¹ Veel kan met innerlijke genezing opgevangen worden en in het uiterste geval kan de exorcistische formule ook alleen 'pro forma' worden toegepast: "De pastor begeeft zich dan in het taalveld van de patiënt, die zijn ziekte als boze macht ervaart. Als men maar voor God eerlijk weet wat men doet, kunnen de klassieke woorden wellicht als pastorale aanpassing werkzaam zijn. Of zijn het toch de ware woorden tegen de diepste wortel van het kwaad, de boze geest zelf?"⁵² Verhoef is weifelend als het gaat om het persoonlijk-demonische. Bovendien wil hij het

⁴⁹ J.N. van Ditmarsch/ W.W. Verhoef, a.w., 6.

⁵⁰ J.N. van Ditmarsch/ W.W. Verhoef, a.w., 9.

⁵¹ "Exorcisme", Rapport van de Deputaten (van de Gereformeerde Kerken in Nederland) voor het contact met de Charismatische Werkgemeenschap in Nederland, 13 september 1992, in: *BCT*, nr. 31, Bonifatius 1993, 2-8.

⁵² W.W. Verhoef, a.a, in: *BCT*, nr. 39, 64.

breder in samenhang zien met het kosmisch-politieke, in relatie met onze wereldproblematiek, "met de grote wereldmachten, de achtergrondsmachten van onze politieke, sociale en economische structuren en machtsblokken."⁵³

Van de duivel als een soort tegen-god wil Verhoef niet weten. Dan wordt hem te veel eer gegeven. Het werkt bovendien een dualistisch wereldbeeld in de hand, zoals we dat in biblicistische kringen vaak aantreffen. Overal kan de duivel achter zitten. Ontologisch verwijst Verhoef hem daarom naar 'das Nichtige' van Barth.

3.10 SAMENVATTING EN CONCLUSIES

1. Het springt in het oog dat het denken van Verhoef sterk *christologisch bepaald* is. Christus' komst in de wereld, zijn leven en werken vormen het uitgangspunt. Christus is levende aanwezigheid door de Geest.

a) Christus vormt evenals bij Kraan het hermeneutische beginsel voor de dienst der genezing. In zijn bediening was er een nauwe en praktische samenhang tussen verkondiging en genezing. Die twee dienen dus bijeengehouden te worden.

b) De gemeente van vandaag deelt in Jezus' volmacht tot verkondiging en genezing door het gaan van de weg van kruis en opstanding, door het volgen van de mystieke én sacramentele weg. Op deze wijze vloeit de kerkelijke dienst der genezing voort uit Christus' genezingsbediening.

c) Christus' levensweg werkt zich verder analogisch uit in de geschiedenis.

2. Verhoef geeft de christologie een sterke *pneumatologische toepassing*. Hij trekt thema's als de doop in de Geest en de gaven van de Geest uit de schaduw naar voren, met het oog op enerzijds de spirituele weg die de gelovige mag gaan in het voetspoor van Christus, en anderzijds de toerusting van de gemeente teneinde Christus' dienst in de wereld voort te zetten.

3. Verder valt op de *eschatologische* context waarin hij de dienst der genezing stelt. Net als Kraan staat Verhoef voor een zich realiserende eschatologie. De Geest is een eschatologische grootheid en werkt de toekomstige genezing nu al in ons uit. Het charismatische is een zaak van presente eschatologie.

4. De Geest is echter ook verbonden met de *schepping*. Dit brengt Verhoef tot een positiever scheppingsbegrip dan Kraan. Hij beziet de werkelijkheid minder dualistisch: de goede aarde mag dan door de zonde beschadigd zijn, zij is daarmee niet bedorven. God hoeft zijn schepping niet over te doen. Zij bestaat gelukkig niet alleen maar uit kwade machten en geesten, er werken ook positieve krachten. En dit alles omdat de Geest van Pinksteren ook aan het begin staat als Geest van de schepping. Denkt Kraan nog uitsluitend in de tweeslag van zonde en genade, bij Verhoef is dat geworden: *schepping en genade*. Dit resulteert ook in een positiever mensbeeld: het beeld Gods is niet geheel verdorven door de zonde. Er

⁵³ Verhoef in een bespreking van de dissertatie van W.C. Van Dam, "Een leesbaar boek over strijdbare zielszorg", in: *BCT*, jaargang 3, no. 1, voorjaar 1980, 13.

is dan ook geen scherpe scheiding meer tussen schepping en herschepping. Paranormale gaven vallen niet per definitie onder een negatief oordeel; het zijn scheppingstalenten die niet verdacht, maar waardevol en welkom zijn.

5. Deze positieve aandacht voor de schepping heeft tot gevolg dat de zondeleer wat meer op de achtergrond komt. De klassieke locus over *de straf op de zonde* en de *vloek* als vonnis van God die op de schepping rust, wordt aldus beschreven, dat mensen geconfronteerd worden met de gevolgen van hun eigen slechte daden. Dood en leed in de wereld zijn gevolg van de schepselmatigheid en voorlopigheid en horen bij het groeiproces, dat de schepping doorloopt. Ze worden theologisch verbonden met de macht van het 'Nichtige' van Barth en niet meer met de straf op de zonde.

6. Verhoef heeft veel *praktisch-pastorale* artikelen geschreven, met name over het gebed. Daarin geeft hij, evenals Kraan, een correctie op het klassieke voorzienigheidsgeloof van zondag 10. Verder heeft hij (met Kraan) het verschijnsel van de glossolalie opnieuw onder de aandacht gebracht. Bij Verhoef is ook een toenemende aandacht voor lichamelijke genezing te signaleren. Hij heeft zitting gehad in de Werkgroep Lichamelijke Genezing van de CWN vanaf 1995.⁵⁴

Ook al heeft hij geen systematisch boek over de charismatische vernieuwing het licht doen zien, toch blijkt uit zijn geschriften een systematische doordenking van de gegevens.

7. Van betekenis is ook zijn liturgische bijdrage om te komen tot een *kerkelijke dienst voor de zieken*. Hierin zijn de bijbels-theologische elementen van Jakobus 5 en de zalving met olie opgenomen. Verder valt te denken aan de koppeling van het Avondmaal met genezing. Zo heeft hij de bediening tot genezing een *sacramentele verdieping* gegeven.

8. We vinden bij Verhoef een genuanceerde visie op het *exorcisme*, die aansluit op het rapport van de Gereformeerde Deputaten.⁵⁵ In het uiterste geval kan (lichamelijke) ziekte verband houden met bezetenheid, waarbij een exorcistische formule kan worden toegepast.

⁵⁴ Zie par. 17.4.

⁵⁵ Zie noot 51.

4.1 INLEIDING

Een belangrijk boek voor ons onderzoek is het in 1997 verschenen *Heil maakt heel* van dr. M.F.G. Parmentier (*1947).¹ De schrijver is oud-katholiek priester en doceerde kerk- en dogmageschiedenis aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht. Van 1992 tot 2000 was hij bijzonder hoogleraar in de theologie van de charismatische vernieuwing aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Momenteel is hij werkzaam als hoogleraar systematische en oecumenische theologie aan de universiteit van Bern. Sedert 1978 is hij nauw betrokken bij de CWN.

Het boek is daarom belangwekkend, omdat er expliciete aandacht is voor lichamelijke genezing; verder omdat de schrijver gedurende tientallen jaren praktische ervaring heeft opgedaan in het charismatisch pastoraat en bovendien zelf genezing ondervonden heeft in deze bediening. Onder de sceptisch aandoende titel *Wat mag je verwachten?*, doet hij verslag van zijn ziekte in 1974 tijdens een verblijf in Engeland, waarbij uitvalverschijnselen optraden en symptomen van moeheid, evenwichtsstoringsen en van dubbel zien. De aanvankelijke bedenkingen tegen gebedsgenezing van de schrijver werden minder als gevolg van herhaalde positieve ontmoetingen en ervaringen binnen de anglicaanse kerk, waar voorbede met handoplegging bij zieken deel uitmaakt van het reguliere pastoraat. Hij verklaart: "Mijn ziekte is niet plotseling verdwenen (...) *Maar ik ben veranderd* (...) Ik heb me bekeerd in die zin dat ik de weg die ik eerst als doodlopend beschouwde, ben gaan beschouwen als een weg ten leven. Ik zou haast zeggen: het hart van steen dat ik had als ik probeerde te bedenken wat God te maken had met ons concrete ziek zijn, was een hart van vlees geworden."² En: "ik geloof nu dat onze God voor zijn schepsels een vorm van genezing beschikbaar heeft, die weldadig kan uitwerken op het lichaam en ook op de ziel (...)."³ Parmentier doet het boek dan ook vergezeld gaan van een liturgie voor een dienst met ziekenzalving, overgenomen uit het Kerkboek van de Oud-Katholieke Kerk in Nederland uit 1993.⁴

4.2 OMSCHRIJVING EN DOEL VAN DE DIENST DER GENEZING

De ondertitel van het boek is bewust gekozen: *de bediening tot genezing*, een term die Verhoef eertijds invoerde.⁵ Dit geldt als vertaling van het Engelse 'ministry of healing' en is "een term voor de bediening die gericht is op het bevorderen van een

¹ Martien Parmentier, *Heil maakt heel*. De bediening tot genezing, Zoetermeer, 1997.

Voortaan afgekort met: *Heil maakt heel*.

² *Heil maakt heel*, 19

³ *Heil maakt heel*, 21.

⁴ *Heil maakt heel*, 133-135.

⁵ W.W. Verhoef, *De Charismatische Beweging*. Een theologische verantwoording, Doctoraalscriptie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen 1979, 160 (de laatste drie woorden).

genezing die, in zijn absolute vorm, een ideaal aan of zelfs over de horizon is."⁶ Deze bediening komt in de protestantse kerken niet voor en er ontbreken ook specifieke liturgische vormen met aandacht voor zieken, zij het, dat er in de voorbede van de zondagse eredienst zieke gemeenteleden genoemd kunnen worden. Het hervormde rapport *Vragen rondom de gebedsgenezing* uit 1959 achtte een aparte dienst der genezing met o.a. gebed en handoplegging in het kerkenwerk ook niet nodig.⁷ Parmentier oordeelt dus anders en formuleert als doel: "In de dienst der genezing gaat het niet alleen maar om het opheffen van een welomschreven lichamelijk of psychisch probleem. Soms kan zoiets in het kader van de dienst der genezing gelukkig wel plaatsvinden, al zijn we er zeer van overtuigd dat de meeste dingen tijd nodig hebben en dat genezing een proces is en iets dat doorgaans niet plotseling gebeurt. Het gaat in de dienst der genezing echter om veel meer. Het gaat erom dat Gods heil voor en door ons doorbreekt. In onze relatie met Hem uiteraard, maar ook in relatie tot onze medemensen en niet te vergeten in relatie tot onszelf."⁸ Verderop in zijn boek scherpt hij het doel nog aan: "(...) de christelijke dienst der genezing heeft een primair religieus doel: het gaat om de dienst aan God, waar de mens mee gediend is. Dat kan zich uiten in concrete genezing van lichaam, ziel en geest."⁹ Of dit doel bereikt wordt, ligt in principe open. Wat je precies mag verwachten, ligt dus niet bij voorbaat vast. Maar de praktijk leert dat het goed is om deze bediening als kerk uit te oefenen en dat het gebed om genezing een heel eigen dimensie heeft. Daarbij blijkt een tekst als Efeziërs 3:20 de uitwerking ervan goed te verwoorden: "God, die blijkens de kracht, die in en door ons werkt, bij machte is om oneindig meer te doen dan wij bidden of beseffen (...)" Van fouten in het verleden kan men leren het geloof van de pastoraat niet te overvragen door voldoende geloof als voorwaarde te stellen voor genezing. Anderzijds is een bepaalde bewuste of onbewuste houding van openheid van de kant van de zieke toch wel van belang. "Voor de zieke mens blijven de feiten dat de dienst der genezing wel hoop op, maar geen garantie van fysieke genezing kan bieden, dat in de zieke mens zelf een soort aanknopingspunt voor genezing vaak van belang lijkt te zijn maar niet precies omschreven kan worden en dat de gebedsgenezers dus wel de klok hebben horen luiden maar de klepel niet wisten te hangen."¹⁰ Deze voorzichtige omschrijvingen geven blijk van een fijngevoelige benadering die Parmentier voorstaat in de bediening tot genezing.

Het gaat hier dus om een specifiek handelen van de kerk, van biddende gelovigen, naast het medische werk van de arts. Kenmerkend is het holistisch karakter: heel de mens is erbij betrokken in al zijn relaties; relaties die verstoord kunnen zijn en daarom een ziekmakend effect hebben, tot in het lichaam toe. Omgekeerd werkt ook genezing zich in alle betrekkingen, waarin de mens staat, positief uit. Er is

⁶ *Heil maakt heel*, 12.

⁷ Hervormde Raad voor Kerk en Ziekenzorg, *Vragen rondom de Gebedsgenezing*, 's-Gravenhage 1959, 197. Zie beneden bij hoofdstuk 17.2.1 en 17.2.8.

⁸ Zie noot 6.

⁹ *Heil maakt heel*, 112.

¹⁰ *Heil maakt heel*, 33.

dus geen fixatie op één aspect, bijvoorbeeld het fysieke, psychische of alleen het geestelijke.

4.3 HOOFDGEDACHTE VAN *HEIL MAAKT HEEL*

Het uitgangspunt van Parmentier ligt in zijn stelling - hij noemt het nog een hypothese¹¹ - dat er een door God geschapen genezende kracht bestaat, die in de schepping verborgen ligt en die door mensen aan mensen kan worden doorgegeven. Hiervoor neemt hij de gedachte over, welke Agnes Sanford oppert in haar boek *Het helende licht*: "De wetenschap verwacht een trilling van zéér, zéér hoge intensiteit en oneindig fijne golflengte te zullen ontdekken, die een geweldige geneeskracht bezit en die veroorzaakt wordt door geestelijke krachten die door de mens heen werken."¹² Zij merkt daar verder bij op dat het geestelijk waarnemingsvermogen van volwassenen afgestompt is voor deze onzichtbare kracht, maar dat kinderen er extra gevoelig voor zijn en het met elektriciteit vergelijken. Parmentier noemt deze kracht het 'hagedisprincipe'. Wanneer namelijk bij een hagedis de staart afbreekt, groeit er spontaan een nieuwe aan. Dit wijst op een natuurlijk genezende kracht, die werkzaam is in de dieren- en plantenwereld. Een vergelijkbare bijzondere kracht schuilt ook in de mens. Want ook bij mensen doen zich opzienbarende genezingen voor, die wetenschappelijk niet te verklaren zijn en die wij wonderen noemen. Het is een genezende kracht die men metaforisch 'energie' kan noemen. In de Griekse theologie is God niet kenbaar naar zijn wezen ('ousia'), maar wel uit zijn werkzaamheden ('energeiai'), die tot uitdrukking komen in zijn werken ('erga'). Zo is Hij transcendent en immanent tegelijk.

De onderstelling van deze genezingskracht binnen de schepping heeft theologisch de nodige consequenties. Parmentier noemt de volgende voordelen van zijn benadering.

a. Of iemand wel of niet geneest, kan niet direct aan God toegeschreven worden. Alle geschapen wezens en krachten hebben in hun bestaan en uitoefening namelijk een zekere vrijheid en zelfstandigheid meegekregen, die God zelf ook eerbiedigt. Op grond daarvan zal Hij niet Zelf ingrijpen door direct genezing te schenken dan wel in te houden. Hij is geen marionettenspeler, die willekeurig aan de touwtjes van zijn schepping trekt. "Of een genezing plaatsvindt of niet, is dus niet een kwestie van God die uitverkiest of straft. Het is een aangelegenheid van een gebroken schepping die in concrete gevallen, ondanks alles haar doel van heelheid bereikt - of die blijft steken in de gebrokenheid en eindigheid."¹³ Een genezing kan in een bepaalde situatie er wel of nog niet 'inzitten'.

b. En juist omdat het zo ligt, wordt een zieke pastoraal gesproken niet helemaal teruggeworpen op eigen geloof dan wel ongeloof of te weinig geloof, zoals in het verleden vaak is gebeurd. Een geweldige last valt van hem af, doordat de

¹¹ *Heil maakt heel*, 66.

¹² A. Sanford, *Het helende licht*, Den Haag z.j., 31. Het betreffende citaat is genomen uit hoofdstuk 3 met de titel: "Het licht van Gods scheppende energie."

¹³ *Heil maakt heel*, 40.

onbarmhartige wet 'als je niet genoeg gelooft, word je niet genezen' wordt opgeheven. Het zwaartepunt in de bediening tot genezing ligt niet meer op de maat van het geloof van de zieke.

c. Deze waarheid doet ons ook met beide benen op de grond staan: wij bidden de genezing niet als een komeet uit de hemel, maar vragen God of Hij de helende kracht, die Hij in zijn schepping heeft neergelegd, wil activeren. Die kracht kan ons met nieuwe moed vullen in ons gevecht tegen de dood. Het kan ons leven een onverwachte kwaliteit verlenen en eveneens de dood een tijd uitstellen.

d. Bedienaars in de dienst der genezing kunnen in de praxis van het gebed groeien en zich verder ontwikkelen door zich meer af te stemmen op God als onze Schepper en door zich meer open te stellen voor de onvermoede krachten en mogelijkheden die in zijn schepping besloten liggen. In het voetspoor van Jezus gaan wij daarbij het veiligst.

e. Tenslotte: deze energie, die het heelal doortrekt, is geen exclusief kerkelijk eigendom en komt ook buiten het christendom voor in andere religies, zingevingssystemen en paranormale velden. Hij noemt termen als het 'ka' in het oude Egypte, het 'prana' uit het hindoeïsme, het 'mana' als onzichtbare kracht in diverse natuurreligies. Verder wijst hij op de onpersoonlijke, kosmische krachten binnen de wereld van New Age. Al deze termen duiden op een subtiele, regeneratieve kracht die universeel gekend en ervaren wordt. Theoretisch zouden wij selectief gebruik kunnen maken van elementen in andere geloofsstelsels en zo 'shoppend' allerlei individuele onderdelen in onze geestelijke winkelwagen kunnen verzamelen. Toch werkt dit volgens Parmentier in de bediening tot genezing alleen maar verwarring en vervaging in de hand. Wij interpreteren de woorden 'schepping' en 'Schepper' in joods-christelijke zin. "Naar genezing toe vertaald betekent dat: sommige mensen zoeken heil en genezing uitsluitend in de verborgen krachten der natuur. Wij op onze beurt geven hun daarin geen ongelijk, maar kijken verder dan onze neus lang is en zien God de Schepper van hemel en aarde als de aanstichter en onderhouder van al het wonderlijk mogelijke, van alle helende kracht die ons omgeeft en die in ons werkt."¹⁴

De (medische) wetenschap heeft deze kracht nog niet ontdekt en in kaart gebracht en kan hem dus nog niet aanwenden. Parmentier houdt deze mogelijkheid echter wel open voor de toekomst.

4.3.1 Het hagedisprincipe en het magnetisme

Als het hagedisprincipe op basis van energie universeel werkzaam is, dringt zich de vraag op waarin de bediening tot genezing zich dan onderscheidt van bijvoorbeeld de praktijk van het magnetiseren, die toch ook uitgaat van een soort fluïdum, een kosmische kracht, die het heelal doordringt. Fenomenologisch ligt er een grote mate van overeenkomst: men roept een hogere macht aan of schakelt een hogere kracht in om door de genezer heen te laten werken. Bij beide ook is het lichaam in het geding: er worden handen opgelegd. Het komt je dicht op de huid. Toch zijn er wezenlijke verschillen, meent Parmentier. Wij noemen er

¹⁴ *Heil maakt heel*, 42.

enkele.

1. Het magnetisme kent fysische kenmerken toe aan deze kracht, terwijl dit wetenschappelijk gezien (nog) niet kan. Er wordt ook geen oorzaak of bron genoemd, zodat deze kracht in het vage blijft. 2. Verder doet het mensbeeld tamelijk gesloten aan. Men ziet ziekte namelijk uitsluitend als verstoring van de energiebalans binnen het lichaam. Externe factoren, zoals relaties en de invloed van de omgeving, worden buiten beschouwing gelaten. Zo wordt de mens ook alleen als individu benaderd. 3. Voorts vat men de genezing kwantitatief op als toevoer van geheimzinnige kracht, die het lichaam mist, teneinde de disharmonie op te heffen. De dienst der genezing is meer gericht op een kwalitatieve benadering van de mens die in verschillende relaties staat. 4. De arts-magnetiseur werkt streng methodisch in het opvangen, reguleren en naar de cliënt laten toestromen van onzichtbare genezingskracht, uitgaande van het geloof in de manipuleerbare mogelijkheden van de natuur. In de dienst der genezing zoekt men contact met de Schepper door counseling, gebed en intuïtie om genezing te verkrijgen. De bron is belangrijker dan de methode van genezing, overigens zonder dat dit in concurrentie hoeft te ontaarden.

Kortom: "Ook het magnetisme is, zelfs in de mesmeriaanse 'wetenschappelijke' vorm, een vorm van religieuze genezing. Het verschil tussen deze methode en de christelijke dienst der genezing ligt dus vooral in de rol van het gebed tot God, dat bij het magnetisme niet vereist is. Daarmee komen we op een duurzaam verschil tussen het werk van de dienst der genezing en het magnetisme. De magnetiseur geeft een behandeling aan een patiënt, de voorbidder brengt de medegelovige voor het aangezicht van God."¹⁵ Echter ook de uiterlijke rituelen en symbolen er omheen verschillen breed. Het zgn. 'strijken' (om energie over te brengen) en 'afslaan' (om overtollige energie van zich af te schudden) ontbreken in de christelijke dienst. "De achtergrond hiervan is ongetwijfeld het geloof dat God zelf de genezing helemaal bewerkstelligt en dat er geen plaats is voor (als magisch ervaren) manipulaties of materiële hulpmiddelen."¹⁶ Ook de rol van de bedienaar is in de christelijke dienst veel bescheidener en minder opvallend. Hij is immers niet de enige bemiddelaar, maar wordt bijgestaan door de biddende gemeenschap er omheen.

Het lijkt moeilijk om de aard van de krachtbron te preciseren en af te bakenen. Wat bijvoorbeeld te denken van 'psychofysische emanatie' (W.H.C. Tenhaeff) van de genezer? Vindt er zoiets plaats in de dienst der genezing? Letterlijk genomen kan men met deze term twee kanten op: een uitstraling van energie vanuit de eigen psyche (wat in genezingsbedieningen wel voorkomt, wanneer de bedienaar zichzelf in het centrum plaatst en wat dus kritische vragen oproept), of als een doorgeven van energie van bijvoorbeeld God, Christus of de schepping. Deze laatste omschrijving verdient de voorkeur, maar dan zou men beter kunnen spreken van geestelijke in plaats van psychische genezing. Want niet de 'psyche' van de genezer of de psychische concentratie geven de doorslag, maar de

¹⁵ *Heil maakt heel*, 78.

¹⁶ *Heil maakt heel*, 81.

geestelijke bewustzijnsstaat bij een meditatieve, biddende houding. Maar ook de geest van de bedienaar bewerkt uiteindelijk de genezing niet. In navolging van L. Leshan kiest Parmentier voor "genezing die boven het zelfgenezende vermogen van de patiënt uitgaat" en die "plaatsvindt op grond van de genezende kracht die God in de schepping heeft gelegd."¹⁷ De benadering die hierbij past, is die van niet-directief gebed.

4.4 SCHEPPING, SCHEPPINGSGAVE EN CHARISMA

Parmentier uit zich zeer positief over de schepping. Hij noemt deze "zo ongeveer het meest specifieke werk van God."¹⁸ Hij is de Schepper van alles wat bestaat en de diepste grond van alles wat gebeurt. Wel heeft God, zo hebben we boven gezien, een zekere autonomie in zijn schepping gelegd, waardoor de geschapen wezens en krachten een speelruimte hebben. Daardoor kunnen er ook dingen misgaan: onvolmaaktheid, gebrokenheid, eindigheid en voorlopigheid zijn kenmerken van een schepping die op weg is naar haar voltooiing.

Alle goede gaven en krachten gaan uiteindelijk op Hem terug. Zo is ook de gave van de genezing een scheppingsgave, die door mensen van alle tijden en culturen heeft gewerkt. Ook Jezus beschikte over deze gave, waardoor er kracht van Hem uit kon stromen naar andere mensen (vgl. de bloedvloeiende vrouw in Marc. 5:30). Deze gave had Hij vanaf het begin helemaal in dienst gesteld van de Heilige Geest en deze functioneerde als een charisma. In de klassieke theologie gaat men ervan uit dat zijn genezingen rechtstreeks voortkwamen uit zijn goddelijke natuur. Want Jezus beschouwt men hier als een godmenselijke persoon op aarde in wie een goddelijke en menselijke natuur op geheimnisvolle wijze verenigd waren. Zijn goddelijkheid werd aan het Woord toegeschreven. Deze vereniging kwam tot stand door de werking van de Heilige Geest in de maagd Maria. Deze zgn. Woord-christologie heeft een abstract karakter: Jezus staat bóven ons, op afstand. Wij kunnen niet aan Hem tippen. Deze visie op de persoon van Jezus heeft eeuwenlang de kerk gedomineerd.

In de afgelopen decennia echter hebben in Nederland theologen als P. Schoonenberg¹⁹ en E. Schillebeeckx, evenzeer volgens bijbelse lijnen, een Geest-christologie ontwikkeld, waarin Jezus een menselijker en herkenbaarder gezicht heeft. Hij is meer onze Broeder, Hij staat naast ons. Parmentier geeft de voorkeur aan deze nieuwere christologie. "In de Geest-christologie is het niet zo nodig om, zoals in de Woord-christologie, een exact onderscheid te maken tussen de goddelijke en menselijke werken van Jezus. In de Geest-christologie is Jezus nog steeds een uniek mens, maar ligt heel zijn leven en werken onder het beslag van de Geest van God. Wanneer hij dus wonderen van genezing doet, zijn dat werken van een unieke charismaticus. Daardoor komt de 'goddelijke kracht' van het

¹⁷ *Heil maakt heel*, 83.

¹⁸ *Heil maakt heel*, 47.

¹⁹ P.J.A.M. Schoonenberg, *De Geest het Woord en de Zoon*. Theologische overdenkingen over Geest-christologie, Logos-christologie en de drieënhedenleer, Kampen 1991.

genezingscharisma echter tegelijk in een heel menselijk licht te staan."²⁰ Immers, zijn genezingen worden niet meer uitsluitend toegeschreven aan zijn goddelijke natuur, maar aan de Geest, die deze kracht ter genezing in Hem bewerkte en die ook in ons (gewone) mensen werkt. Jezus is zo onze Voorloper die wij in zijn begaafdheden en werken mogen navolgen door bemiddeling van zijn levensbeschrijving in de evangeliën.

Toch blijft volgens Parmentier de Woord-christologie in onze tijd haar waarde en betekenis houden. Wij kunnen er niet meer achter terug. Beide vullen elkaar aan. "Is Jezus in de Geest-christologie de charismaticus bij uitstek, anderzijds, in de Woord-christologie, is hij de god-menselijke verlosser die door zijn leven, sterven en opstanding een kosmische bevrijding heeft gebracht die geen mens bewerkstelligen kon. Jezus is dus mijn broeder in het *leven* in de Geest, wij zijn met hem zonen en dochters van dezelfde God. Maar ook zijn *sterven* is voor mij van levensbelang (...) Bij al ons spreken over Jezus als geneesheer die de krachten van de schepping wist aan te wenden, is het belangrijk om de solidariteit met ons voor ogen te houden, die tot zijn dood reikte en leidde."²¹ In de geïncarneerde Heer krijgen alle (onvermoede) scheppingskrachten en -mogelijkheden vrij baan. Hij vervult als ideale Mens, als charismatische persoonlijkheid, de bedoelingen van God met zijn schepping.

Alle goede gaven en krachten gaan dus op God terug. Ook de zogenaamde 'paranormale gaven'? Parmentier meent van wel. Het zijn neutrale gaven die ten goede of ten kwade kunnen worden aangewend. Het gaat dus niet aan om deze gaven meteen met het demonische te associëren. Dat is een aanklacht tegen Gods goede schepping. Aan de andere kant moet gesteld worden dat het begrip 'paranormale gaven' geen theologische categorie is. "Het dichtstbijzijnde theologische equivalent is 'talenten'. Dat zijn ongemunte kostbare gaven, die nog charismatisch gemunt moeten worden."²² Hij vindt zijn mening goed verwoord door P. Schoonenberg, die charismatische gaven omschrijft als "onze talenten of welke aspecten dan ook van wat in ons op een bepaald moment gegevenheid is, maar dan als geleid, geopend, bevrijd en geactiveerd door de Heilige Geest. Het gegeven wordt gave van de Geest: dat is het charisma."²³ Ze zijn dus niet bovennatuurlijk in die zin dat ze niet op de schepping aansluiten. Want dat doen ze juist wél. Al eerder had Parmentier dit standpunt ingenomen: "*Charismata zijn geen uit de hemel gevallen cadeaus van de Heer, maar sluiten, of wij ons dat bewust zijn of niet, aan bij wat diezelfde Heer in ons menszijn legde toen hij ons in het leven riep. Charismata zijn menselijke mogelijkheden die in het licht van de heilige Geest zijn geplaatst.*"²⁴ Ze moeten hooguit door de Geest 'gedoopt',

²⁰ *Heil maakt heel*, 60.

²¹ *Heil maakt heel*, 61.

²² *Heil maakt heel*, 73.

²³ *Ibid.*

²⁴ M.F.G. Parmentier, "Dynamische patronen in genezingswonderen", in: *BCT*, nr. 33, Jeremia 1994, 54. Elders memoreert Parmentier aan de 'Verklaring van Mechelen', waarin gesteld wordt "dat het nieuwe dat met een charisma in ons persoonlijk en gemeenschappelijk leven binnenkomt niet bestaat in het verschijnen van een radicaal nieuw vermogen, 'maar in de verheffing, inspirering en ingieting door de kracht van de Geest van een vermogen dat tot de volheid van het

'getransfigureerd' of 'geheiligd' worden voor kerkelijk gebruik in dienst van Christus. "In de doop en daarbij behorende latere rituelen reinigt Gods Heilige Geest ons van alle zonde en kwaad, zodat alles wat wij zijn en doen in principe in dienst van Gods plan met de wereld charismatisch kan functioneren."²⁵

4.5 ZONDE, ZIEKTE EN DOOD

Waar komen nu ziekte en dood vandaan? Het moge, in het licht van het voorafgaande, duidelijk zijn dat ze niet het gevolg zijn van een zondeval aan het begin van de menselijke geschiedenis. Ook in het algemeen niet als gevolg van de persoonlijke zonde van de mens. Wel komen ze voort uit de gebrokenheid en voorlopigheid van de schepping.

Voor het insluipen van het kwaad in Gods goede schepping is geen verklaring. Genesis 1-11 beschouwt Parmentier niet als neerslag van historische gebeurtenissen, maar als gelijkenisachtige beschrijvingen van de *condition humaine*. Exegetisch en dogmatisch is het niet meer houdbaar het verhaal van de zondeval van het eerste mensenpaar als een minteken voor de hele mensheidsgeschiedenis te plaatsen. "Het verhaal van de zondeval is een eerste beschrijving van de situatie van de mensheid in het geheel van de wereldgeschiedenis. Het is historisch omdat het beschrijft wat nog steeds gebeurt. Juist omdat de zondeval niet als een eenmalige historische gebeurtenis moet worden gezien, kunnen wij hem serieus nemen."²⁶ Verder keert hij zich krachtig tegen de (extreem) "pentecostale voorstelling van het kwaad, als persoonlijke macht(en) geprojecteerd op het heelal."²⁷ Een dergelijke voorstelling doet niet alleen onrecht aan de genoemde autonomie binnen de schepping, maar werkt ook een dualistisch wereldbeeld in de hand in termen van goed versus kwaad, met de mens als speelbal, waarbij bovendien absolute scheiding wordt gemaakt tussen het werk van de Schepper en dat van de Verlosser. Evenmin komt hij uit met het door Kurt Koch voorgestane wereldbeeld van een heelal, dat doortrokken is van demonen en kwaadwillige machten, die direct als veroorzakers achter menselijke daden en gebeurtenissen staan. Parmentier vindt dit een dualistisch en manichees denken, dat hij helaas ook nog ontwaart bij Kraan en F. MacNutt. Hij staat daarom een voorzichtiger benadering van het demonische voor. Veel van wat aan externe machten wordt toegeschreven, gaat terug op interne menselijke processen, op psychische deraillementen. Toch gaat hij niet zo ver dat hij het demonische

menszijn behoort' (...) De Geest Gods herstelt en voltooit de talenten en zegent de persoonlijke keuze om ze charismatisch in te zetten voor de opbouw van het lichaam van Christus." Zie: M.F.G. Parmentier, "Schepping, natuur en genade in de charismatische vernieuwing", in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 96 (1996), 64.

²⁵ *Heil maakt heel*, 74. Hier werkt het oude katholieke beginsel door dat de genade de natuur niet opheft, maar deze volmaakt. Het gaat hierbij niet om de omvorming van de oude, verdorven schepping in een nieuwe schepping - zoals bij Kraan -, maar om de transformatie van de schepping die nooit 'af' is geweest. De verlossing betekent dus herstel én voltooiing. Zie ook hoofdstuk 9.8.1 noot 72.

²⁶ *Heil maakt heel*, 72.

²⁷ Ibid.

identificeert met het psychisch gestoorde. Evenmin deelt hij de afwijzing van de Gereformeerde Deputaten, die exorcisme (als duiveluitbanning) en bezetenheid in strikte zin (als persoonlijk door een boze macht bezeten zijn) als tijdgebonden beschouwen.²⁸ Er is meer tussen hemel en aarde "dan Horatio in zijn theologie kan verwerken" en daarom houdt hij vast aan het bestaan van kwade machten "als een soort geestelijke virussen: niet persoonlijk, maar wel vernietigend."²⁹ In de praktijk dient men evenwel respectvol en empathisch om te gaan met pastورانen die exorcisme aanvragen en er nog wel een dualistisch wereldbeeld op nahouden.

4.6 GENEZING: SCHEPPINGSKRACHT EN OPSTANDINGSKRACHT

Het gebed is in de dienst der genezing het instrument om een beroep te doen op die genezende kracht, die in de schepping verborgen ligt en die teruggaat op God. Parmentier grenst het gebed af van magie door te stellen dat gebed een werkzaam symbool is, dat tot God leidt en waarlangs God tot ons komt, terwijl magie een ondoorzichtig gebeuren is dat niet transparant is naar God toe, maar ons vastlegt op de (kracht van de) geschapen werkelijkheid.³⁰ Wanneer het gebed effectief is, als God het dus verhoort, en er vindt genezing plaats omdat de regeneratieve kracht volgens het hagedisprincipe in werking treedt, dan is volgens Parmentier tegelijk de opstandingskracht van Jezus in het geding die het Koninkrijk Gods doet baanbreken: "Volgens ons, christenen, vindt genezing niet alleen plaats door contact te maken met de helende krachten die God in de schepping heeft gelegd. In de dienst der genezing laat God ons vooruitblikken naar de opstanding die God in Jezus is begonnen. Als genezing plaatsvindt, in de ruimste zin van het woord: innerlijk, lichamelijk, als acceptatie van onze grenzen en als vrede - wordt de uiteindelijke opstanding voorafgebeeld. Voorlopig. Als blijde boodschap en aankondiging van Degene die ons straks te wachten staat."³¹ Met andere woorden: die verborgen, helende scheppingskracht is gekoppeld aan de kracht, welke God betoond heeft in de opstanding van Christus. De vraag is echter: wat is precies het verband tussen beide?

Parmentier stelt dat aan de genezende kracht in de schepping een grens is gesteld, namelijk die van de dood. Alle genezing is maar tijdelijk en betrekkelijk. Mensen moeten een keer sterven en ondergaan in de dood. Ook aan de loop van de wereld is een grens gesteld: "Maar het definitieve einde van hemel en aarde kan geen enkele regeneratieve kracht uiteindelijk tegenhouden, al duurt het hopelijk nog heel erg lang."³² De regeneratieve scheppingskracht kan de dood dus niet tenietdoen. In de opstanding van Jezus laat God een andere kracht gelden, die de dood overwint en die een teken is van de opstanding aan het eind der tijden. In de

²⁸ "Exorcisme", Rapport van de Deputaten (van de Gereformeerde Kerken in Nederland) voor het contact met de Charismatische Werkgemeenschap in Nederland, 13 september 1992, in: *BCT*, nr. 31, Bonifatius 1993, 7

²⁹ *Heil maakt heel*, 53.

³⁰ M.F.G. Parmentier, a.a., in: *BCT*, nr. 33, 58.

³¹ *Heil maakt heel*, 43.

³² *Heil maakt heel*, 42.

opstanding van Jezus gaat het dus om een *eschatologische kracht*. Maar deze eschatologische kracht is volgens Parmentier ook aan het werk wanneer er een genezing plaatsvindt, tegelijk met de regeneratieve scheppingskracht.

Overweging van ons

Moet men het verband nu zo zien dat de eschatologische kracht door het gebed die regeneratieve scheppingskracht bevrucht of aanzet - of omgekeerd? Of dat beide analoog, naast elkaar werken en met een verschillende uitwerking? Of zelfs dat beide identiek zijn, hoewel dat in principe onmogelijk is, omdat de ene kracht wel bestand is tegen de dood en de andere niet?

Het lijkt dat bij Parmentier het hagedisprincipe, dat zich in de genezingen van Jezus in het evangelie zeer evident manifesteert, teruggaat op Hem als de eeuwige Logos. Want wanneer hij spreekt over de behoefte aan een kosmische christologie, merkt hij op: "Als het goed is, moet Jezus Christus, het Woord Gods dat vlees is geworden, te ontdekken zijn als een bestaansprincipe van het heelal en een bron van ongelofelijke krachten."³³ Daarnaast is er dan ook de kracht, die zich in de opstanding van Jezus manifesteert, een kracht die de dood achter zich laat. En zo zijn er twee goddelijke krachten aan het werk binnen onze werkelijkheid:

a) de hagedisachtige, regeneratieve genezingskracht in de schepping, welke de dood tot grens heeft en waar Parmentier geregeld naar verwijst,³⁴ en b) de overwinnende levenskracht van de opstanding, die de dood als grens opheft.

Maar het verband tussen en de wisselwerking van beide krachten wordt bij Parmentier niet echt doorzichtig.

Dit roept ook een pneumatologische vraag op. De Geest zal zich zeker bedienen van die kosmische scheppingskracht. Dat is goed oudtestamentisch gedacht. Maar nieuwtestamentisch gesproken is het juist kenmerkend voor de Geest dat Hij de opstandingskracht van Jezus in ons uitwerkt en ons zo een voorschot geeft op de eschatologische heelheid. Parmentier zal dit uiteraard ook beamen, maar het zwaartepunt van zijn visie ligt toch op de schepping(skracht). Zou dit misschien komen vanwege zijn afkeer van het 'directe ingrijpen van God', zoals vaak gesuggereerd in opwekkingsbewegingen? Het is duidelijk dat hij zelf kiest voor het psychologisch doorwerken van Gods kracht in de diepere zinslagen en emoties van onze persoonlijkheid tegenover het zgn. Jacobs ladder-model, waarin God geacht wordt een mens direct van buitenaf aan te raken.³⁵

Onze indruk is dat de lijn schepping-eschaton beheersend is in het model van Parmentier. De omgekeerde denkrichting komt nauwelijks aan bod. Hier is sprake van een op het eschaton vooruitlopende schepping, in plaats van (omgekeerd) een zich realiserende eschatologie, zoals bij Kraan.

Wij werpen de vraag op of de voorgestane regeneratieve kracht, wanneer zij verbonden is met Christus' opstanding - en daar gaan wij vooralsnog van uit³⁶ -, wel ooit wetenschappelijk ontdekt en gemeten zal kunnen worden, wat Parmentier overigens niet uitsluit. Wij begrijpen wel dat alle genezende kracht van God schepselmatig bemiddeld

³³ M.F.G. Parmentier, "Heil maakt heel - genezing als geschapen kracht", in: *BCT*, nr. 39, Cunera 1997, 51.

³⁴ *Heil maakt heel*, 40, 78, 94, 112, 156.

³⁵ *Heil maakt heel*, 94.

³⁶ Op p. 95 van zijn boek *Heil maakt heel* spreekt Parmentier over de regeneratieve krachten, die God in zijn schepping heeft gelegd, "krachten die al op unieke wijze zichtbaar zijn geworden toen Hij Jezus Christus opwekte uit de dood (...)." Hier worden scheppingskracht en opstandingskracht duidelijk met elkaar verbonden.

wordt en daarmee dus ook het effect op mensen gemeten kan worden. Maar geldt dat ook voor de inherente kracht van de opstanding en de kracht van de Geest? Eigenlijk ligt de vraag op hetzelfde vlak als die of God Zelf voorwerp van wetenschap kan zijn. Het bekende antwoord is: God Zelf niet, maar voor zover mensen Hem ervaren en een geschiedenis met Hem doormaken wél. Wat is verifieerbaar van God en wat niet? Zullen bijvoorbeeld de incarnatie en opstanding van de Heer ooit *wetenschappelijk* vastgesteld kunnen worden, terwijl ze wel binnen onze werkelijkheid plaatsgevonden hebben? Wij vragen ons af of we een dergelijke kracht ooit in het oog zullen krijgen, omdat die op een of andere manier onze scheppingscategorieën overstijgt. Het ligt o.i. toch iets anders dan met een kracht als elektriciteit.³⁷ Maar in het model van Parmentier ligt de mogelijkheid van verificatie van scheppingskrachten, dus ook die van de hagediswerking, in principe open.

4.7 LICHAAMELIJKE GENEZING

4.7.1 Tijdvakken

Parmentier heeft een uitgesproken aandacht voor lichamelijke genezing, met name gedurende de laatste jaren, wat we terugvinden in zijn boek. Hij onderscheidt drie tijdvakken binnen de geschiedenis van de dienst der genezing in Nederland, elk met een eigen accent.³⁸

a) De periode tot 1980 met de nadruk op het exorcisme van de klassieke pinkstervisie, waarin lichamelijke genezing, liefst plotseling en wonderlijk, en exorcisme de hoofdpunten van de agenda van de dienst der genezing vormden. Van Dam en Kraan waren de leidende figuren, die overigens een sterk dualistisch wereldbeeld koesterden op het gebied van het exorcisme.

b) De periode van 1980-1995 is de tijd, waarin - als reactie wellicht ook op het vorige tijdvak - genezing vooral werd gezocht in het psychisch-geestelijke deel van de mens. In deze tijd is een grote ervaring en expertise ontwikkeld op het gebied van innerlijke genezing. Wel constateert Parmentier twee schaduwkanten aan deze ontwikkeling. De praktijk van innerlijke genezing, zeker die vorm, waarbij geloofsverbeelding op de persoon van Jezus Christus wordt toegepast,³⁹ werkt het best bij mensen die al in Christus geloven. Voor niet-christenen ligt hier een moeilijkheid of in ieder geval een beperking. Verder krijgt hij de indruk dat de aandacht voornamelijk uitgaat naar genezing van de ziel, waarbij de heilzame bijeffecten op het lichaam als psychosomatische effecten van de innerlijke genezing worden opgevat. Schuilt hierachter niet een hogere waardering voor de psyche en in het verlengde hiervan het antieke geloof in een onsterfelijke ziel als eigenlijke kern van het menszijn? De komst van Francis en Judith MacNutt in de zomer van 1980 met hun veelzijdige bediening heeft corrigerend op deze scheefgroei ingewerkt.

³⁷ M.F.G. Parmentier in *BCT*, nr. 33, 49: "Dus was elektriciteit eerst een wonder en is het nu heel gewoon, omdat het iets bekends is geworden. - Zou dat met genezing ook kunnen gebeuren, dat het eerst als een wonder wordt beschouwd, naast de bekende natuur, en daarna als iets gewoons, natuurlijks? We zullen zien." Zie ook de uitspraak van Agnes Sanford bij noot 12.

³⁸ M.F.G. Parmentier, a.a., in: *BCT*, nr. 39, 45-48.

³⁹ Zie K.J. Kraan, *Genezing en bevrijding* I, par. 14.7.

c). Momenteel - wellicht wederom als reactie - verkeren we in een periode met volle aandacht voor holistische genezing. Het gaat nu weer om heel de mens. Het lijkt wel een soort hegeliaanse synthese: eerst het accent op plotselinge lichamelijke genezing (buitenkant), vervolgens de blik naar binnen gericht (innerlijke genezing) om tenslotte tot een integrale benadering te komen. Parmentier heeftesignaleerd - en daarover zijn zorg geuit - dat het gebed om lichamelijke genezing van lieverlede op de achtergrond is geraakt. Uit schroom wellicht omdat de kans op resultaat aanmerkelijk kleiner is dan bij innerlijke genezing. Bij de laatste bewerkt een gebed immers altijd wel iets in de pastorant, alleen al het feit dat er aandacht, gesprek en voorbede is. Maar bij lichamelijke genezing is er veel meer het risico dat er uitwendig geen verbetering optreedt, wat weer intensieve pastorale nazorg vraagt. Het komt ook heel scherp aan op het zoeken naar Gods wil voor een bepaalde persoon in een specifieke situatie.

4.7.2 Benadering en methode

Hiermee komen we bij de vraag naar de specifieke methode voor lichamelijke genezing. Ofwel: hoe kan het hagedisprincipe in ons en door ons heen gaan werken? Een uniforme methode in de dienst der genezing bestaat eigenlijk niet. Wel zijn er vaste elementen of constituenten. De beslissende betekenis van het *gebed* is boven al even genoemd. Parmentier ziet niet direct de noodzaak van een grotere kennis van lichamelijke ziekten en daarbij passende behandelingsmethoden. De dienst der genezing is niet uit op een geheel eigen therapievorm. Zeker mag ze ook niet gaan concurreren met de reguliere medische zorg. Andere aspecten, zoals een receptieve houding, zijn belangrijker. "Zoals het nu staat lijkt het erop dat de intuïtieve ontvankelijkheid van bedienaar, pastorant en meebidders de hoofdrol speelt. Bij lichamelijke genezing is handoplegging heel vaak (maar niet per se altijd) het middel om de genezende krachten, die in gebed worden opgewekt, te laten gaan werken. Daarbij is het belangrijk voor de pastorant om zich te realiseren dat het hier om door God geschapen krachten gaat en niet om een directe aanraking van Gods wezen zelf (...)." ⁴⁰ Als dit wél het geval zou zijn, rijzen er moeilijke vragen waarom de één wel en de ander niet geneest; en hoe zijn directe aanwezigheid in verhouding staat met het lijden in de wereld. Daarom: God is niet in pure vorm bereikbaar en verkrijgbaar. Hij werkt via de schepselmatige weg van de middelen. Hij is niet direct, maar op verborgen wijze aanwezig. Zijn wil van gerechtigheid, vrede en genezing geschiedt hier slechts ten dele. Er ligt wel een belofte van volledige genezing voor iedereen in het eschaton, aan het einde der tijden.

Pastores dienen dus voorzichtig om te gaan met de *verwachtingen* van de zieke en deze niet te hoog op te rekken. "Want het is heel goed denkbaar dat als je nadrukkelijk om lichamelijke genezing bidt, er helemaal niets gebeurt. Niet omdat God het niet wil, niet omdat de zieke te weinig geloof heeft, niet omdat de voorbidder het niet 'kan', maar omdat het er gewoon niet, eventueel nog niet, 'inzit'. Omdat de zieke te zeer deel heeft aan de gebrokenheid van de schepping -

⁴⁰ *Heil maakt heel*, 44

zonder dat altijd precies vast te stellen valt waarom de genezende krachten die ook in de schepping aanwezig zijn (al is het alleen maar in geneeskrachtige planten) bij deze gelegenheid niet werken."⁴¹

De hele bediening is gericht op *het zoeken naar Gods wil* voor de betrokkene. Dit is een zeer belangrijk element, waar in feite alles op berust. Parmentier gaat er dan ook uitgebreid op in: "Er moet zorgvuldig onderscheiden worden wat God met iemands leven wil en dan moet er gebeden worden, bidden dat zijn wil geschiede. Wij bidden namelijk dat Gods wil moge geschieden, omdat die niet vanzelf geschiedt. Met dit voorbehoud voor ogen mogen we vervolgens radicaal bidden om genezing, ook lichamelijke genezing. Ook al lukt het niet, al kunnen we de strijd niet winnen, al kunnen we de bron van genezing niet aanboren, ook al geschiedt Gods wil van genezing uiteindelijk niet, we mogen het in Gods naam toch proberen. En we moeten ons steeds realiseren dat als de grens van de genezing bereikt is, er gesproken moet worden over en gebeden voor acceptatie en vrede, waarbij God gevraagd wordt om het hart van de zieke op een passende manier aan te raken. Dan laat je alles open naar God toe. Ook dat is dan genezing."⁴²

Heel praktische aanwijzingen geeft Parmentier in zijn referaat op een CWN-studieconferentie ter introductie van zijn boek.⁴³ Hij gebruikt hier de term *geestelijke* tegenover psychische genezing. Bij psychische genezing is het gevaar van uitputting bij de bedienaar reëel aanwezig, als ook dat deze de ziekte van de patiënt overneemt. De wederzijdse beïnvloeding kan bij de laatste leiden tot een verplaatsing van de kwaal naar een ander orgaan. Daarom spreekt Parmentier liever van geestelijke genezing. "Geestelijke genezing vindt plaats als de voorbidders zichzelf helemaal ervaren als instrument in Gods hand. Dat betekent dat je in gedachten met open handen de werking van de Heilige Geest ontvangt en doorgeeft, of zelfs dat je een soort opening in de bovenkant van je hoofd ervaart waardoor Gods genezende kracht door jouzelf heen stroomt om te worden doorgegeven. Dan geef je niet iets van jezelf en je bent totaal ontspannen. Je bent niet deductief bezig, afleidend uit een voorgegeven systeem dat jij precies moet volgen, maar inductief: je stelt je open om het bijzondere te ontvangen en door te geven en intellectueel ben je een toeschouwer: het verstand neemt waar, maar organiseert niet; er is een soort actieve passiviteit aan de gang. Pas geleidelijk aan begint zich een patroon af te tekenen. De inductieve weg verloopt van bijzonder naar algemeen."⁴⁴

Verder is van belang een contemplatieve gebedshouding van meditatief luisteren en schouwen. Hierbij kunnen het Jezusgebed en het tongengebed ondersteunend werken. Dit alles dient bij voorkeur te gebeuren in groepsverband, in een driedelige bediening van de voorbidders, de pastorant en de omstanders als biddende gemeenschap. Ook het tijdselement telt zwaar mee. Lichamelijke

⁴¹ *Heil maakt heel*, 35.

⁴² *Heil maakt heel*, 39.

⁴³ M.F.G. Parmentier: "Heil maakt heel - genezing als geschapen kracht", in: *BCT*, nr. 39, Cunera 1997, 56. Dit referaat is gehouden op 8 maart 1997 in Hilversum.

⁴⁴ *Ibid.*

genezing vraagt tijd, niet alleen voor de counseling, maar ook bij de voorbede. F. MacNutt spreekt van 'soaking prayer' ofwel *doordrenkend gebed*. Dit is een voortdurend herhaald gebed, dat te vergelijken is met bestraling. Het moet frequent gebeuren om uitwerking te kunnen hebben. Concreet: "In het pastoraat van de CWN is deze vorm van gebed veel gaan betekenen. Op het gebied van de lichamelijke genezing zelfs zoveel, dat voorbede daarvoor tijdens diensten van voorbede en handoplegging absoluut de nodige tijd moet krijgen: 20 minuten, een half uur, drie kwartier, en dat ze na afloop van de dienst moeten kunnen verdergaan."⁴⁵

Overweging van ons

Hoe moeten wij dit doordrenkend gebed theologisch duiden? Wanneer het op lichamelijke genezing is gericht, gaat het om een intensief bidden dat tijd vraagt. Om genezing bidden bij een lichamelijke ziekte is blijkbaar weerbarstiger en stugger dan bij een psychische aandoening. Bij de laatste kan het omzetten van een innerlijke knop de weg vrijmaken voor verdere genezing. Maar bij een ernstige lichamelijke ziekte is een kort gebed niet toereikend. We krijgen de indruk van een langdurige gebedssessie, die soms kan uitlopen tot een uur. Waarom? Hiervoor zijn meerdere redenen denkbaar:

- a) omdat er een geestelijke strijd gevoerd moet worden tegen de macht van de ziekte, die grote weerstand biedt;
- b) omdat deze strijd ook grote psychische en geestelijke concentratie vergt: men moet gespitst blijven op de leiding van God en openstaan voor ingevingen van de Heilige Geest;
- c) omdat men tegelijk de zieke in het oog moet houden voor wie het gebed wordt gedaan en die ook kan reageren op dit gebed.

Het doordrenkend gebed doet ons denken aan Matteüs 17:14-21, waar aan het slot een aantal handschriften een woord van Jezus toevoegen: "Dit soort (i.c. van demonen die epilepsie veroorzaken, SMR) kan alleen door gebed en vasten worden uitgedreven" (21). De combinatie van bidden en vasten lijkt te wijzen op een langere voorbereiding en geestelijke krachtsinspanning.

Toch roept deze praktijk van doordrenkend bidden enkele vragen op.

1. De vergelijking met bestraling bevestigt het beeld van het doorgeven van warmte, van helende energie en daarmee van een energetische voorstelling van genezing. Kraan heeft hiertegen heftig geageerd.⁴⁶
2. Gezien de rol van de voorbidders in dit geheel kan men ook niet uitsluiten dat psychische geneeskracht in het spel is.⁴⁷
3. Het komt ons voor dat in deze bediening de grenzen kunnen vervagen tussen bijbels bidden, waarbij men de zieke in de handen van God overgeeft en aan zijn genezend handelen, en christelijke magie als een vorm van bezwerend bidden, waarbij genezing naar zich toegebeden wordt, oftewel toegeëigend. Gebedsformuleringen als: "Wij spreken genezing over jou uit in Jezus' Naam", of: "Wij breken de macht van deze ziekte in de Naam van Jezus", welke in pinksterkringen veelvuldig worden gebezigd, doen tekort aan Gods vrijmacht. Wij sluiten niet uit dat een gelovige met een charisma van genezing in een specifieke situatie met volmacht bidt en spreekt, maar toetsing daarvan is een moeilijke zaak. Bovendien bevorderen dergelijke formuleringen de gedachte dat iedere

⁴⁵ M.F.G. Parmentier, a.a., in: *BCT*, nr. 39, 57.

⁴⁶ Zie 2.5.2.1.

⁴⁷ Zie 2.5.2.2.

gelovige, krachtens het algemene priesterschap der gelovigen, een volmacht tot genezing heeft en deze als gezant van Christus bij elke ziekte slechts hoeft uit te oefenen. Het ligt voor de hand dat een dergelijke gebedspraktijk grote pastorale schade bij zieken kan aanrichten. Die kant moeten wij beslist niet opgaan met het doordrenkend gebed.

Zo heeft Parmentier zich zowel systematisch-theologisch als ook praktisch-pastoraal sterk gemaakt voor de bediening van lichamelijke genezing. We wijzen ook nog op zijn referaat "Lichamelijke genezing", gehouden op de voorjaarsconventie van de CWN in Dalfsen op 17 mei en 15 juni 1996.⁴⁸ Hier attendeert hij op de in 1995 opgerichte Werkgroep voor Lichamelijke Genezing, die de mogelijkheden van voorbede voor lichamelijke genezing onderzoekt en beoefent als invalspoort voor totale genezing. Zie hiervoor hoofdstuk 17.4.

4.8 WONDEREN

Al worden we gemaand tot voorzichtigheid in de dienst der genezing als het gaat om tastbare resultaten, mogen we misschien ook wonderen verwachten? In zijn in 1993 gehouden referaat op de najaarsconventie van de CWN te Dalfsen,⁴⁹ spreekt Parmentier over genezingswonderen. Wanneer iemand door gebed genezen wordt, kun je dan zeggen dat dat een wonder is? Het antwoord hangt weer af van wat je onder een wonder verstaat. In zijn betoog overweegt Parmentier kritisch de traditionele onderscheiding van wonderen *naast/boven/tegen* de natuur, met name ook in de visie van Thomas van Aquino. Deze onderscheidt drie domeinen: de natuur, het gebied naast de natuur en het tijd- en ruimteloze gebied boven de natuur. Parmentier is met deze indeling niet zo gelukkig, want haast als vanzelf situeer je het wonder in de onbekende naast- en bovennatuurlijke sfeer, en dat is nu net wat hij wil vermijden. Daarom, zegt hij, is het beter "om het wonder niet te reserveren voor een onbekend, naast-natuurlijk gebied, maar het ook gewoon *in* de natuur te plaatsen. Kort gezegd: ik zou wonderen niet naast-natuurlijk noemen, want dan haal ik ze uit de aardse werkelijkheid weg. En ik zou ze ook niet bovennatuurlijk noemen, want dan laat ik God *te* direct optreden in een schepping die Hij zelfstandig heeft willen laten functioneren. Ik zou het wonder *achter-natuurlijk* willen noemen. Het wonder verwijst naar een werkelijkheid *achter* de werkelijkheid die wij kennen en de werkelijkheid die wij nog niet kennen, maar die er wel is."⁵⁰ Even verder voegt hij er aan toe: "Wonderen kunnen dus best bij de natuur, de door God geschapen orde aansluiten. Maar wij kennen niet alle geheimen van de schepping, laat staan die van de Schepper. Als God wonderen doet, gaat Hij natuurlijk niet tegen de natuur in, want als dat nodig zou zijn, had God de natuur verkeerd geschapen. Hij handelt uiteraard alleen in overeenstemming met de orde die Hij zelf in de schepping heeft aangebracht. Een wonder kan dus ook niet iets zijn wat tegen de natuurwetten ingaat, hoogstens iets

⁴⁸ In *BCT*, nr. 38, Haggai 1996, 38-47.

⁴⁹ M.F.G. Parmentier, "Dynamische patronen in genezingswonderen", in: *BCT*, nr. 33, Jeremia 1994, 48-63.

⁵⁰ M.F.G. Parmentier, a.a., in: *BCT*, nr. 33, 49v.

dat herziening van de formulering van de natuurwetten noodzakelijk maakt. In principe kan alles een wonder zijn, of het nu bij het bekende of het nog onbekende deel van de natuur hoort, als het namelijk een symbool is dat naar God verwijst."⁵¹ De vergelijking met het mediterend kijken naar een icoon werkt verhelderend: middels het beeld, geschilderd op een houten plankje, krijgt men contact met de hogere werkelijkheid van God die 'achter' (of liever: in) de icoon verborgen ligt. Vandaar: achter-natuurlijk.

Deze visie, toegepast op een genezing die voortvloeit uit een gebedsbediening, levert de volgende conclusie op: "Genezingswonderen die door menselijke bemiddeling plaatsvinden kunnen dus, evenals spontane genezingen zonder menselijke tussenkomst, gezien worden als (eventueel wonderlijke) gebeurtenissen, die Gods macht niet direkt openbaren, maar die tot stand komen doordat de genezer/voorbieder en/of de zieke zelf, contact maakt met een genezende kracht die God in de schepping gelegd heeft, die werkzaam is door de aanwezige genezer/voorbieder heen en in de zieke zelf die, na de voorbede, vanzelf, zonder verpleging, geneest."⁵²

Het is duidelijk waar Parmentier naar toe wil: wonderen vinden hun oorsprong *achter* de door ons wetenschappelijk in kaart gebrachte natuur en tenslotte in de wil van God, die ontoegankelijk voor ons is. Maar ze geschieden wel *in* de natuur, binnen onze geschapen werkelijkheid en ook door middel van de ons al of niet bekende scheppingskrachten. Wonderen zijn dus geen *directe* ingrepen van God, maar *natuurbemiddelde* heilshandelingen. Juist vanwege hun natuurbemiddeling kunnen ze niet tegen de natuur ingaan. Dat zou een contradictio in terminis betekenen. Vandaar hooguit een herziening van de *formulering* van de natuurwetten. In het verlengde van deze redenering zouden dus ook de menswording van Christus en zijn opstanding van oorsprong achter-natuurlijke, doch kwalitatief natuúrlijke gebeurtenissen zijn en daarmee niet buitengewoon. Ze vragen om een herziening van onze per definitie voorlopige natuurwetten. Parmentier wil dus niet weten van een compartimentalisering van onze werkelijkheid in een natuurlijke en een bovennatuurlijke sfeer zoals bij Thomas gebeurt.⁵³ Om een wonder als een bijzondere daad van God te kunnen aanmerken, is een *gelovige diepte* nodig, die wij westerse mensen onder invloed van het vigerende rationalistische wereldbeeld veelal verloren hebben. De helderziendheid van het geloof ontwaart in het wondergebeuren de dieptedimensie van het handelen van God.

4.9 SAMENVATTING IN STELLINGEN VAN PARMENTIER

We naderen het einde van onze bespreking van de visie van Parmentier. Wij hebben ons grotendeels laten leiden door het boek *Heil maakt heel*. Maar daarnaast heeft de auteur talloze artikelen het licht doen zien, die een

⁵¹ M.F.G. Parmentier, a.a., in: *BCT*, nr. 33, 50.

⁵² Ibid.

⁵³ Zie ook: M.F.G. Parmentier, "Zur Theologie der Thaumaturgie", in: *Bijdragen*. Internationaal tijdschrift voor theologie en filosofie, jaargang 55, 1994, 296-324 (298v.).

onderbouwing vormen van dit latere boek. In een referaat, getiteld "Genezing, in wiens naam?",⁵⁴ plaatst Parmentier kanttekeningen over vernieuwend charismatisch pastoraat, over de hoogte en diepte van genezing en over het doel van het charismatisch leven in de Geest. Hij giet ze vervolgens in enige stellingen, welke een samenvattend overzicht geven.

1. "Gaven van de Geest worden nooit door een enkeling verkregen en uitgeoefend, zonder dat zij worden beoordeeld en gedragen door de door de Geest vervulde gemeenschap. Elke claim dat God zelf tot iemand spreekt of door iemand handelt moet worden getoetst door de gemeenschap, vooral als de nieuwe charismaticus of charismatica een bepaalde bediening zoekt of lijkt te hebben ontvangen."

2. "In de dienst der genezing gaat het om herstel van de relatie met jezelf, met je medemensen en met God. Het een kan niet zonder het ander. Concrete deelgenezingen staan in dienst van dit doel. In de dienst der genezing gaat het dus om een religieus doel, de dienst aan God, waar de mens mee gediend is. Dat doel kan zich echter manifesteren in lichamelijke genezing. Omgekeerd zijn veel alternatieve geneeswijzen ogenschijnlijk uitsluitend gericht op de concrete genezing, maar in feite staat toch de religieus-filosofische achtergrond van de geneesmethode behoorlijk centraal. Wie bijvoorbeeld baat vindt bij een reïncarnatietherapie moet wel heel sterk in zijn schoenen staan, wil hij niet in reïncarnatie gaan geloven. Zieke mensen vragen om concrete genezing, en daarom wordt die ook bij de diverse geneesmethoden centraal gesteld. De dienst der genezing is hier eerlijker: het gaat allereerst om het religieuze aspect. En binnen dat kader wordt naar genezing gezocht. Alternatieve geneeswijzen brengen de patiënt via de behandelmethode in contact met de achterliggende filosofie. De dienst der genezing wil het omgekeerde: hij wil mensen proefondervindelijk leren dat de God van Abraham, Isaäk en Jacob, de Vader van Jezus Christus, in wie ze al geloven, een God is die zich ook interesseert voor hun meest concrete noden."

3. "De dienst der genezing is geen success story, maar een dienst aan mensen in nood, een nood die tijdens deze wereldtijd (vgl. gezang 172, Liedboek) niet algeheel opgeheven wordt. Het is een verhaal van een voorlopige opstanding met tekenkarakter, van herleving door de Geest (Ezechiël 37) temidden van een lijden en een dood die vooralsnog in heel ons eigen leven niet zullen worden afgeschaft. Genezing nu is een voorsmaak van de opstanding straks van ons allemaal, maar op zich is het een voorlopige Pinkster-beweging in een wereld die daar veel Goede-Vrijdag-beweging tegenover stelt. Overmatige concentratie op de eerste pool leidt tot triomfalisme en onbarmhartigheid ten opzichte van de lijdende mens. Overmatige concentratie op de tweede pool leidt tot defaitisme en depressie. Het is de kunst realistisch en mede-lijdend te blijven en het oog toch

⁵⁴ Opgenomen in *BCT*, nr. 36, Willibrord 1995, 25-36. Het betreft een lezing, gehouden op een studiedag van de CWN op 25 maart 1995.

gericht te houden op het komende Koninkrijk van de gekruisigde en opgestane Heer. Dat wij dat toch kunnen, is een werk van de Heilige Geest, die God tot ons en ons tot God brengt."

(Deze stelling geeft - getransponeerd uit het leven van Jezus - helder de verhouding weer tussen kruis en opstanding in de dienst der genezing, SMR)

4. "Genezing is een proces, dat niet noodzakelijk in een rechte, opgaande lijn verloopt. Als er terugval is, moet de wilskracht van de patiënt vasthouden aan het visioen van genezing dat hem of haar geboden is en geloven in de dingen die hij/zij op het moment zelf minder of niet ziet (Hebreeënen 11:1). Het is belangrijk dat, ondanks de prioriteit van de innerlijke genezing, de aandacht voor de lichamelijke genezing in de charismatische vernieuwing niet tekort komt, uit gebrek aan vrijmoedigheid, of uit (terechte) beduchtheid voor het wonderdoktersyndroom. Er zijn cursussen voor charismatisch pastoraat die de cursisten vertrouwd maken met de methode van de innerlijke genezing - wordt het ook niet tijd voor een charismatische cursus waar men leert bidden voor lichamelijke genezing? Dat zou bepaalde populaire genezers behoorlijk de wind uit de zeilen kunnen nemen."

5. "Paranormale gaven zijn geschapen gaven die niet vanuit zichzelf goed of slecht zijn. Mensen kunnen het niet helpen of ze bijvoorbeeld telepathische of genezende krachten hebben. Het hangt er helemaal van af hoe ze met deze gaven omgaan, hoe ze die al of niet ontwikkelen: in welke richting en met wiens hulp. De charismatische vernieuwing doet er goed aan de paranormaliteit in eigen gelederen serieus te nemen en wegen te openen voor mensen met zulke gaven om ze charismatisch te 'verwerken'. Daartoe moet eerst biddend worden uitgezocht of het een gave is die perspectief bij God heeft, of dat zij op zelfzuchtige of de mens geweld aandoende wijze is 'opgewekt'. In dit 'dopende' gebed moet de gave worden teruggegeven aan haar Heer. Dan zal blijken of deze gave alleen zal "sterven", of "sterven" en daarna "opstaan met Christus" (vgl. Rom. 6:4). "Staat" de gave "op", dan moet zij aan God worden toegewijd en worden ontwikkeld in de dienst aan de naaste. Een supportgroep vanuit de christelijke gemeenschap die de gave der onderscheiding heeft, is dan van het grootste belang. Hierin moet het functioneren van de mens met een bijzondere gave worden "beoordeeld" (vgl. 1 Kor. 14:29). Het belangrijkste criterium voor het goed functioneren van 'gedoopte' paranormale gaven is een ecclesiologisch criterium."

4.10 REACTIES OP HEIL MAAKT HEEL

In het *Bulletin voor Charismatische Theologie* is een aantal kritische besprekingen gewijd aan het boek van Parmentier.⁵⁵ Wij geven hieronder de voornaamste

⁵⁵ R.J. van Elderen reageert als eerste met een inzending: "Heil maakt heel, een gave tekening?", in: *BCT*, nr. 40, Ignatius van Antiochië 1997, 34-39. Direct hierop aansluitend volgt een antwoord van Parmentier op p. 40-43.

Verder reflecteert C. van der Kooi als dogmaticus in een artikel: "Over de middellijkheid van Gods

kritiek uit die artikelen weer en laten die vergezeld gaan van enige overwegingen onzerzijds.

4.10.1 De reactie van R.J. van Elderen

Van Elderen onderkent Parmentiers theologische inzet bij de schepping. In het voetspoor van de kerkvaders komt hij op voor de geschapen werkelijkheid en verweert hij zich tegen alles wat de lichamelijke van het aardse bestaan devalueert. Vanuit deze insteek ziet Parmentier de charismata als scheppingsgaven, wonderen als gebeurtenissen die bemiddeld worden door de schepping en genezing als een nog onbekende, regeneratieve kracht in diezelfde geschapen orde.

Van Elderen geeft vijf punten van kritiek op de zienswijze van Parmentier, die hij aan het eind van zijn artikel als volgt samenvat⁵⁶:

1. genezing wordt losgemaakt van het kruis en de opstanding van Christus, omdat het al voldoende in de schepping aanwezig zou zijn;
2. een te optimistische kijk op de mogelijkheden van de geschapen werkelijkheid, door het minimaliseren van de gevolgen van de zondeval;
3. gebed krijgt een zekere mechanische, c.q. magische functie;
4. een te groot accent op de autonomie van de geschapen werkelijkheid;
5. genezing wordt tot een onpersoonlijker gebeuren.

Ad 1 Genezing losgemaakt van kruis en opstanding?

De redenering van Parmentier gaat zo: de schepping is een deugdelijk geheel, waarbinnen een aantal processen op samenhangende wijze verlopen, teneinde de wil van God te laten geschieden. Zij is op zichzelf goed en voor God is er geen reden om deze geschapen orde te verstoren door als een *Deus ex machina* in te grijpen.

Van Elderen vraagt nu: dit laatste gebeurt toch wél bij de verzoening en bij de opstanding van Christus? Dus: God grijpt wél in de geschapen orde in!

Parmentier antwoordt hierop dat genezing bij hem niet losgemaakt wordt van kruis en opstanding, maar dat er een genezende kracht *allereerst* in de schepping voorhanden is. "Omdat dit echter een gebroken schepping is, was het kruis onvermijdelijk en is de opstanding het antwoord op deze gebrokenheid".⁵⁷

Overweging van ons.

Nu kan men doorvragen waarom het kruis dan als antwoord op een gebroken schepping

handelen. In discussie over het 'hagedisprincipe', in: *BCT*, nr. 41, Beda Venerabilis 1998, 14-21. Zie ook zijn bijdrage: "Het zuchten van de Geest; De omgang met grenzen in de bediening tot genezing," in: *BCT*, nr. 54, Theresia van Lisieux 2004, 5-7.

J. de Jong schrijft als natuurkundige een bijdrage onder de titel: "Daar was kracht om te genezen-I. Wie geneest, wat geneest?", in: *BCT*, nr. 43, Ansfried 1999, 35-47.

Godsdienstwetenschapper R. Kranenborg schrijft over: "Genezing en religie. Maakt heil binnen alle religies heel?", in: *BCT*, nr. 43, Ansfried 1999, 48-59. In ditzelfde nummer gaat Parmentier op de ingebrachte bezwaren in.

⁵⁶ R. van Elderen, a.a., in: *BCT*, nr. 40, 39.

⁵⁷ M.F.G. Parmentier, "Reactie op Reinhard van Elderen", in: *BCT*, nr. 40, 40.

nodig was. Kwam dit door de zonde? Dit móet het antwoord wel zijn, ook voor Parmentier. Op dit punt zet Van Elderen in met zijn meest zwaarwegende kritiek. Zie ad 2. Overigens is de vraag van Van Elderen over de samenhang van genezing met kruis en opstanding bij Parmentier niet helemaal uit de lucht gegrepen. In par. 4.5 hebben wij al geschreven dat het verband tussen deze noties bij Parmentier ook voor ons niet doorzichtig is.

Ad 2 Een te optimistische kijk van Parmentier op de schepping en een minimaliseren van de gevolgen van de zondeval?

Wat het eerste betreft stelt *Van Elderen* dat de veronderstelling van een zgn. regeneratieve scheppingskracht nog slechts een hypothese is, die eerst nog wetenschappelijk getoetst dient te worden. Het is nog te vroeg om alles op deze noemer te zetten.

Vervolgens vraagt Van Elderen of het hagedisprincipe aan de gevolgen van de zondeval is ontsnapt. Heeft deze ook geen fysieke gevolgen gehad, waardoor de goede schepping een *gebroken* schepping is geworden?

Parmentier vindt echter dat Van Elderen een sterk traditioneel en dogmatisch paulijns-anselmiaans model van de zonde op de werkelijkheid drukt, wat verstikkend werkt. Bovendien hanteert Van Elderen in zijn ogen een verouderd model. "En ik houd vol dat de zondeval een theologische theorie is die niet overal, altijd en door iedereen geloofd is en voorzover zij dat wel is, zeker niet altijd en overal op dezelfde manier. Bovendien blijft het een model dat (in mythologische taal) beschrijft en niets verklaart. Dat laatste (verklaren) kan ook helemaal niet. Met andere woorden: wie het model van de zondeval hanteert, komt niet dicht bij een doorgronding van het mysterie van het kwaad dan iemand die een ander model hanteert."⁵⁸

In zijn boek zegt Parmentier ook reeds niet mee te kunnen met het model van de zondeval: "Met een theorie die de éne verkeerde keuze van het eerste ouderpaar aansprakelijk stelt voor een soort kosmische zondeval, die de oorzaak zou zijn voor al het hierop volgende kwaad dat in deze wereld door mensen wordt veroorzaakt en ondergaan, kan men in onze tijd en cultuur de realiteit van het kwaad niet meer op adequate wijze beschrijven (...)"⁵⁹ En op p. 72 zegt hij het ook heel duidelijk: "de opvatting van de zondeval als historische gebeurtenis die een minteken voor de gehele mensheidsgeschiedenis zet is exegetisch en dogmatisch niet (langer) houdbaar. Het verhaal van de zondeval is een eerste beschrijving van de situatie van de mensheid in het geheel van de wereldgeschiedenis. Het is historisch omdat het beschrijft wat nog steeds gebeurt. Juist omdat de zondeval niet als een eenmalige historische gebeurtenis moet worden gezien, kunnen wij hem serieus nemen." Genesis 1-11 geeft volgens de moderne exegese meer een niet-historische, gelijkenisachtige beschrijving van de *condition humaine*.

Overweging van ons.

Parmentier kan dus duidelijk niet uit de voeten met de vroegere leer van de erfzonde, die

⁵⁸ M.F.G. Parmentier, a.a., in: *BCT*, nr. 40, 41.

⁵⁹ *Heil maakt heel*, 47.

een doem legt op de goede schepping. Daarom kan hij ook onmogelijk spreken van de fysieke of materiële gevolgen van een aldus opgevatte zondeval. Eén ding blijft dan echter onduidelijk, namelijk waarom het kruis in Parmentiers optiek het antwoord is op de gebroken schepping.⁶⁰ Wat is dan de relatie van de zonde met de gebrokenheid van de schepping? Moet men dit zo opvatten dat de mensen actueel de schepping geweld aandoen?

Wij constateren dat Parmentier een ander model hanteert, namelijk dat van de voorlopigheid van de schepping. De schepping is gebroken omdat ze niet af is, omdat ze onderweg is naar de volmaakte orde aan het eind der tijden. Onderweg blijft ze vaak steken in gebrokenheid en eindigheid, ondanks haar doel van heelheid. De wereld moet nog schepping worden. Dit is het bekende rooms-katholieke elevatiemodel.

Ad 3 Krijgt het gebed bij Parmentier een mechanische of zelfs magische functie?

Van Elderen meent van wel, in die zin dat bidden tot doel heeft om op christelijke wijze een regeneratieve kracht in te schakelen. Hij wijst op een aantal uitspraken van Parmentier die in deze richting gaan, zoals: "Door ons gebed wordt de genezende kracht die God in zijn schepping heeft gelegd, geactiveerd."⁶¹ Bidden om genezing is dus verbonden met de openheid voor allerlei krachten en mogelijkheden die in de schepping liggen. Het gebed kan ook als louter psychische handeling een autonome werking hebben en "dingen overhoop halen."⁶² Van Elderen vindt nu, juist omdat het gebed op die activering van geneeskracht is gericht, dat enerzijds het bidden onpersoonlijker wordt, en anderzijds, indien er genezing plaatsvindt, er letterlijk van *gebedsgenezing* gesproken kan worden.

Parmentier ontkent dit en vindt dat deze kritiek zijn bedoeling miskent.

Overweging van ons.

In dat laatste heeft Parmentier gelijk. De kritiek van Van Elderen slaat hier door naar de andere kant. Parmentier wil aangeven hoe het gebed, dat op zichzelf persoonlijk tot God gericht is, kan doorwerken. De aangeroepen God werkt op indirecte en verborgen wijze door middel van genezende kracht, die in de schepping verborgen ligt. Aan de andere kant lijkt Hij achter die kracht uit het zicht te verdwijnen. "Onze genezing wordt namelijk bewerkstelligd door een geschapen proces waarvan wij geloven dat God het zelf voor dat doel heeft ingesteld."⁶³ Dat gevoel dringt zich ook op wanneer hij spreekt van de 'schepselmatige autonomie' van het gebed: "Bidden is niet iets waar alleen God maar ja of nee op zegt. Hij heeft de schepping de mogelijkheid gegeven om haar eigen antwoorden te laten meeklinken."⁶⁴

Ad 4 Legt Parmentier een te groot accent op de autonomie van de geschapen werkelijkheid?

De vraag is of God zich ook direct en actief met genezing kan bezighouden, of dat zijn algemene wil tot genezing alleen tot uiting komt door middel van een

⁶⁰ M.F.G. Parmentier, a.a., in: *BCT*, nr. 40, 40.

⁶¹ *Heil maakt heel*, 41.

⁶² *Heil maakt heel*, 96.

⁶³ *Heil maakt heel*, 95.

⁶⁴ *Heil maakt heel*, 96.

regeneratieve kracht.

Van Elderen kiest voor het eerste: "God werkt door middel van door Hem geschapen middelen, maar dat betekent niet dat Hij zijn werk heeft overgedragen aan een systeem dat op eigen kracht werkt. Het lijkt mij beter om te stellen dat God nog steeds actief de door hem geschapen krachten inzet als bemiddeling tussen Hem en de aardse werkelijkheid."⁶⁵

Parmentier vraagt zich af of Van Elderen hiermee niet een soort concurrentieverhouding oproept tussen God, die actief ingrijpt, en zijn schepping, die gelaten ruimte moet maken voor dit ingrijpen. Dit is een verkeerde voorstelling van zaken. In de eerste plaats omdat God boven zijn schepping staat; Hij is transcendent, van een andere orde dan de schepping. "Anders gezegd: omdat God niet van deze wereld is, is de autonomie van de schepping in principe onbeperkt."⁶⁶ In de tweede plaats omdat God ook immanent is. "Dat betekent, dat er geen enkele afdeling in de geschapen werkelijkheid bestaat waar de mens autonoom in de zin van: buiten God om, zijn gang kan gaan. Goede krachten verwijzen dus altijd en overal naar God, omdat de schepping geen autonome (in de zin van geheel zelfstandige, God-loze) krachten bezit. God is de oorsprong van alles; de schepping kan in het geheel niets uit eigen kracht voortbrengen."⁶⁷ De vraag van de autonomie van de schepping is dus in wezen die van de verhouding tussen Gods transcendentie en immanentie. Immanentie moet echter niet, zoals Van Elderen doet, verward worden met een soort wezenseenheid tussen God en zijn schepping. Er is geen ontologisch verband.

Overweging van ons.

Parmentier spreekt hier op paradoxale wijze. Enerzijds stelt hij: de autonomie van de schepping is in principe onbeperkt. Anderzijds: de schepping bezit geen autonome, God-loze krachten. Het woord autonomie werkt hier echter vertroebelend. Het gaat uiteindelijk om theonomie. Parmentier bedoelt o.i. te zeggen dat de krachten en wetmatigheden binnen de schepping door God zijn ingesteld en met een zekere zelfstandigheid werken, en daarom niet zomaar door Hem even buiten werking worden gesteld. Ze blijven - autonoom - doorgaan. Daarmee blijft de vraag van Van Elderen staan of God actief zijn heilswil kan doorzetten dwars door de geschapen orde heen. Het is opvallend dat C. van der Kooi in een volgend *BCT*-nummer dezelfde vraag stelt: hoe bemiddeld is Gods handelen eigenlijk?

Ad 5 Wordt genezing bij Parmentier tot een onpersoonlijk gebeuren?

Deze vraag ligt direct in het verlengde van het voorgaande. *Van Elderen* zegt hierover: "Als een regeneratieve kracht functioneert zonder dat God zich er nader mee bemoeit, dan is uit genezing ook het moment van mededogen en barmhartigheid verdwenen, dan is het geen omzien van God naar een mens in de knel, maar een natuurwet. Dankzegging na genezing (cf. p. 95v) krijgt dan toch een onpersoonlijker karakter."⁶⁸ De regeneratieve kracht heeft als een verborgen

⁶⁵ R.J. van Elderen, a.a., in: *BCT*, nr. 40, 35.

⁶⁶ M.F.G. Parmentier, a.a., in: *BCT*, nr. 40, 42.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ R.J. van Elderen, a.a., in: *BCT*, nr. 40, 35.

praesentia realis de kiezende en handelende God zelf naar de achtergrond gedrongen.

Parmentier verweert zich hiertegen door te wijzen op de betekenis van het Jezusgebed. Hij voegt eraan toe: "Wel is genezing niet alleen maar een persoonlijk geschenk van de Verlosser tot wie wij bidden, maar ook een zaak die principieel is mogelijk gemaakt door de goede bestiering van de Schepper",⁶⁹ die de onpersoonlijke genezende kracht in de schepping heeft gelegd. En die kracht kan ook door niet-christenen, die onze Heer niet kennen of belijden, aangeboord worden. Voor deze laatste groep gaat genezing anoniemer of, zo men wil, onpersoonlijker toe dan voor christenen.

Overweging van ons.

Gezien het geschrevene in 4.7.2 heeft deze tegenwerping van Van Elderen weinig overtuigingskracht.

4.10.2 De reactie van C. van der Kooi

Na Van Elderen geeft ook C. van der Kooi zijn oordeel over het boek van *Parmentier* in een beschouwing getiteld "Over de middellijkheid van Gods handelen. In discussie over het 'hagedis-principe'".⁷⁰

Onder punt 3 van zijn artikel komt de vraag van Van Elderen over de autonomie van de geschapen werkelijkheid in verscherpte vorm terug. Het hagedisbeginsel krijgt in de benadering van *Parmentier* zo'n zelfstandige functie, dat volgens Van der Kooi "de aandacht verschuift van God die langs middellijke weg werkt naar de middelen die God gebruikt".⁷¹ Hij spreekt zelfs van 'een harde leemlaag' die tussen God en de mens komt te liggen.

Even verder komt ook de kwestie van het onpersoonlijk verlopen van het gebed weer aan de orde. "Een andere vraag die wordt opgeroepen door de relatief zelfstandige plaats van het hagedisprincipe is, zo lijkt mij, of we in een gebed om genezing ons nu openstellen voor God of ons meditatief en intuïtief openstellen voor een geschapen kracht. Op sommige plaatsen maakt hij duidelijk dat men zich in het gebed richt tot God in de naam van Jezus Christus (110-111), maar op andere plaatsen krijgt men de indruk dat God achter zijn geschapen werk verdwijnt. Het wordt niet echt helder. Het hagedisprincipe krijgt een zelfstandigheid die het mijns inziens als hypothese niet verdient en die - dat is het voornaamste - onhelder maakt dat in het geloof gerekend wordt op een handelen van God in en door zijn schepping".⁷² Dit antwoord heeft dezelfde strekking als dat van Van Elderen.

Bij punt 4 gaat Van der Kooi uitvoerig in op de verhouding van de transcendentie en immanentie van God. In het spoor van de oude kerk onderscheidt *Parmentier* tussen Gods onkenbare wezen (zijn transcendente *aseitas*) en zijn kenbare werkzaamheden. Tegen dit onderscheid is op zichzelf niets in te brengen, alleen

⁶⁹ M.F.G. *Parmentier*, a.a., in: *BCT*, nr. 40, 42

⁷⁰ In: *BCT*, nr. 41, *Beda Venerabilis* 1998, 14-21.

⁷¹ C. van der Kooi, a.a., in: *BCT*, nr. 41, 15

⁷² C. van der Kooi, a.a., in: *BCT*, nr. 41, 16.

"wanneer Parmentier stelt dat God wezenlijk transcendent is en dat men niet met een ingrijpen van God te maken heeft, dan dringt zich de gedachte op dat men in plaats van met God te maken heeft met 'niet-God', met een onpersoonlijke kracht of materie. Het blijft in zijn jongste boek schimmig waar de bidder en de lijder nu mee te maken hebben."⁷³

Het gaat Van der Kooi om het conceptuele probleem hoe de in wezen verborgen en onkenbare God toch in zijn *werkingen* persoonlijk aanwezig kan zijn. "De aanwezigheid van God zelf wordt verdrongen door de aanwezigheid van onpersoonlijke kracht en materie. Is het, zo vraag ik met een verwijzing naar de besluitvorming op het concilie van Constantinopel (381), niet eerder zo dat we ook in het *werk* van de Geest van God nog steeds met *God* te maken hebben...? Verborgen aanwezigheid betekent niet dat Gods werkzaamheid wordt geblokkeerd door een element uit zijn schepping."⁷⁴ Van der Kooi wil transcendentie en immanentie dan ook niet als paradoxale termen zien, maar als correlatieve begrippen, die elkaar veronderstellen. "De belijdenis van Gods andersheid en verhevenheid verhindert niet dat Hij op bepaalde wijze bij zijn schepping tegenwoordig is, erin woont en ervan gebruik maakt."⁷⁵

Hier ligt dunkt ons het zwaartepunt van Van der Kooi's kritiek, waarmee hij zich naast Van Elderen stelt. Onder punt 5 vat hij het nog eens samen: "Het is best mogelijk dat er zoiets bestaat als een regeneratieve kracht. Er zal dan echter bij voortduur duidelijk moeten worden gemaakt, dat God de eigenaar blijft van zijn geschapen krachten, de levende Heer en dat zijn geschapen werkelijkheid nooit zonder zijn actieve betrokkenheid kan worden gedacht. Zoals Parmentier het stelt, dreigt het hagedisprincipe teveel een 'tertium' tussen God en de mens te worden, een leemlaag waar de levende God achter verdwijnt."⁷⁶

Overweging van ons

Wij merken in dit verband op dat de positie van Parmentier wellicht duidelijker wordt wanneer men bedenkt dat hij teruggrijpt op de Byzantijnse theoloog en kerkleraar Gregorius Palamas (1296-1359). Deze maakt onderscheid tussen Gods Wezen (*ousia* - zijn transcendente *aseitas*) en werken (immanente *energeiai*). Gods Wezen is onmededeelbaar en voor de mens onkenbaar, maar in zijn werken is Hij te ervaren en dit soms, onder bepaalde voorwaarden, zelfs rechtstreeks. Maar al bestaat er een onderscheid tussen Gods Wezen en werken, een scheiding is het niet en daarom worden in dit verband de *persona* en de *simplicitas Dei* niet opgeheven. De vergelijking met een harde leemlaag tussen God en de mens is vanhieruit gezien niet van toepassing. In zijn *werkingen* hebben wij met een persoonlijke God van doen. Hierop haakt Parmentier in met zijn hagedisprincipe. Palamas gewaagt verder ook van 'ongeschapen energieën', die van God uitgaan.

Onder het laatste punt 6 van zijn artikel brengt Van der Kooi een ook al door Van

⁷³ C. van der Kooi, a.a., in: *BCT*, nr. 41, 18.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ C. van der Kooi, a.a., in: *BCT*, nr. 41, 19.

Elderen genoemd bezwaar naar voren, dat Parmentiers hele benadering vanuit de schepping ter discussie stelt. Het is een goede zaak, zo zegt hij, om het werk van de Geest met de schepping te verbinden. De Geest kan namelijk een kracht in de schepping activeren, die tot genezing leidt. Dit is een notie die in de theologie lange tijd onderbelicht en ondergewaardeerd is gebleven en nu door Parmentier met kracht naar voren is gebracht. De vraag is echter of genezing alleen op deze scheppingsnoemer gebracht kan worden. Moet het genezende werk van de Geest niet óók gesteld worden in de verbanden van verlossing en voleinding? Van der Kooi doelt op het vanuit het einde doorbrekende Koninkrijk en de relatie tussen verlossing en Geest. Hiermee wordt ook de discontinuïteit zichtbaar tussen schepping en verlossing, dus het verband met de zonde. "Enerzijds is er de dankbaarheid voor het geschapene en gegevene, anderzijds is er ook het besef dat er in de diepte van het bestaan een breuk is opgetreden. De zonde kwam er tussen. Ik bedoel zonde niet moralistisch, maar in bredere zin. Zonde is onze vervreemding van God."⁷⁷ Hij houdt dus vol: tussen schepping en voleinding zit wel geen absolute breuk, maar wel een discontinuïteit. "Dat heeft met protestantse zwartkijkerij niets te maken, hoogstens met de oproep tot nuchterheid." Deze discontinuïteit maakt Van der Kooi huiverig voor allerlei bijzondere (scheppings)vermogens en alternatieve therapieën en methoden, die veelal in een bepaalde levensbeschouwelijke context ingeweven zijn. Gevolg is dat het heiligen of dopen van paranormale begaafdheden in de praktijk als een proces van schifting, onderscheiding en strijd verloopt. Van der Kooi is in dit opzicht dan ook minder onbevangen dan Parmentier.

Resumerend zegt Van der Kooi: "We komen in de praktijk van het geloof niet rond met alleen een scheppingstheologie. Woorden als verlossing en voleinding hebben we nodig om te begrijpen waar we aan toe zijn. Het begrip verlossing wijst ons naar de breuken die het komen van God teweegbrengt en het begrip voleinding bepaalt ons bij de voorlopigheid. Het werk van de Geest staat ook in het verband met verlossing en met het werk van de voleinding (...) Praktisch betekent dit dat ik zou willen waarschuwen voor een te speculatieve uitwerking van het hagedisprincipe. Zou het niet zinvoller zijn in plaats van teveel de kaarten te zetten op de uitwerking van een 'hagedisprincipe', in de theologie van de dienst tot genezing meer aandacht te geven aan de elementen van gebod en gehoorzaamheid? We snappen niet precies *hoe* het gebed om heil en genezing werkt. Wel weten we dat we ertoe geroepen zijn, dat Hij er is wanneer twee of drie in zijn naam samen zijn en dat Hij op verschillende manier zegt."⁷⁸

4.10.3 De reactie van J. de Jong

In zijn artikel "Daar was kracht om te genezen (-I)"⁷⁹ geeft natuurwetenschapper

⁷⁷ C. van der Kooi, a.a., in: *BCT*, nr. 41, 20.

⁷⁸ C. van der Kooi, a.a., in: *BCT*, nr. 41, 20v.

⁷⁹ J. de Jong, "Daar was kracht om te genezen - I, Wie geneest, wat geneest?" Uitwerking van een college over 'religie en genezing' in het kader van de postacademiale leergangen van de Faculteit der Godgeleerdheid aan de Vrije Universiteit op 9 februari 1998, in: *BCT*, nr. 43, Ansfried 1999, 35-47.

De Jong aan het begin niet zozeer een kritische reactie als wel een inventarisatie van de verschillende bezwaren tegen het hagedisprincipe, als ook een aanmoediging om deze verborgen geneeskraft nader te onderzoeken en te toetsen. Hij signaleert dat de niet-instemmende reacties neerkomen op een moeite hebben met:

- a) het aannemen en bewust worden van de veronderstelde geschapen geneeskraft;
- b) de wijze waarop deze geneeskraft aangewend zou kunnen worden door middel van het 'doordrenkend gebed' (dus: de verhouding van geloof in God en zijn handelen op gebed);
- c) de suggestie te kunnen groeien in de methode van bidden (spiritualiteit) in combinatie met voortgaande studie o.a. ook van niet-christelijke bronnen, om zo dieper door te dringen in het geheim van de werking van het hagedisprincipe.

De Jong staat niet afwijzend tegenover de hypothese van een goddelijke, ingeschapen geneeskraft en meent dat een grotere kennis hiervan - zo mogelijk met wetenschappelijke toetsing - tot een betere toepassing zou kunnen leiden. Hij ziet dat zelfs als een bijbelse opdracht. In het vervolg van zijn artikel beschrijft hij enige recent verworven medische inzichten inzake genezende invloeden op het lichaam, o.m. op het terrein van de psychosomatiek. Zie verder hoofdstuk 17.4.

4.10.4 De reactie van R. Kranenborg

Als laatste onderwerpt godsdienstwetenschapper R. Kranenborg het hagedisprincipe aan een klein godsdienstfenomenologisch onderzoek onder de titel "Genezing en religie. Maakt heil binnen alle religies heel?"⁸⁰ Is het godsdienstwetenschappelijk gesproken waar dat heil heel maakt en dat religie geneest, zoals Parmentier nadrukkelijk stelt? Kranenborg constateert dat religie en genezing wel iets met elkaar hebben, maar niet zo strak verbonden liggen als Parmentier doet voorkomen. Kranenborg betwijfelt zelfs of de dienst der genezing fenomenologisch ergens te plaatsen is: "Ik heb het idee dat we hier met een vrij uniek verschijnsel te maken hebben. Ik kan me niet iets uit een andere religie voorstellen dat hiermee parallel loopt of erop lijkt."⁸¹

Verder stelt hij de vraag naar de aard van de regeneratieve kracht, die bovennatuurlijk is, want van God komend, maar toch ook in feite natuurlijk, want een scheppingsgave. Het is dus een transcendente realiteit. Komt die ook in andere religies voor? Antwoord van Kranenborg: "in wezen kent men in andere religies niet die universele 'regeneratieve' genezende kracht, zoals Parmentier die omschrijft, ook al kent men binnen vele religies wel het bestaan van genezende krachten. Maar dat is toch wat anders dan Parmentier bedoelt."⁸²

De Jong was secretaris van de CWN-studiegroep voor lichamelijke genezing. Zie hoofdstuk 17.4.

⁸⁰ R. Kranenborg, "Genezing en religie. Maakt heil binnen alle religies heel?" Uitwerking van een college over 'religie en genezing' in het kader van de postacademiale leergangen van de Faculteit der Godgeleerdheid aan de Vrije Universiteit op 16 maart 1998, in: *BCT*, nr. 43, Ansfried 1999, 48-59.

⁸¹ R. Kranenborg, a.a., in: *BCT*, nr. 43, 54.

⁸² R. Kranenborg, a.a., in: *BCT*, nr. 43, 57.

Na deze fenomenologische analyse maakt Kranenborg een aantal persoonlijke opmerkingen. Wanneer deze regeneratieve kracht door God in de schepping is gelegd en dus universeel is, dan behoeft men geen christen te zijn om deze aan te boren en te benutten. Het gaat er dan alleen om hoe je zo doeltreffend mogelijk deze kracht kunt bereiken. En dat is dan, zo lijkt het, voornamelijk een natuurlijke, technische aangelegenheid. Je kunt er wel om bidden, maar het gebed bewerkstelligt niet altijd genezing. Zijn er dan geen efficiëntere methodes? Dit leidt dan weer tot de vraag waarom je dan nog tot God zou bidden. En tenslotte tot de conclusie: "Bidden is dan niet meer in relatie treden tot God, maar een gebruik maken van de juiste woorden en de juiste gesteldheid om die kracht te bereiken. Kortom, in wezen is God niet meer nodig en is bidden tot God in verband met genezing eveneens overbodig (...)." ⁸³ Het is dan met genezende kracht net als met elektriciteit: het is een technische zaak, uiteindelijk maakt het niet uit wat je gelooft.

4.10.5 Samenvatting van de kritiek

1. Van Elderen en Van der Kooi hebben bezwaar tegen de wijze waarop Parmentier *het hagedisprincipe* hanteert: het dreigt een diffuse, te zelfstandige en ongrijpbare kracht tussen God en de gelovige te worden.
2. Van Elderen en Van der Kooi hebben beiden ook moeite met de *eenzijdige benadering vanuit het begin*, van de Geest-in-de-schepping. Gods genezing moet ook in verband worden gebracht met het eschatologische (vanuit het einde) doorbrekende en door de Geest present gestelde Koninkrijk.
3. Van Elderen en Van der Kooi vragen beiden ook meer aandacht voor *de discontinuïteit* tussen de schepping enerzijds en de verlossing en voleindig anderzijds. Zij vragen zich af of de zonde zich toch niet dieper in de schepping ingevreten heeft dan Parmentier wil toegeven.
Hierbij wijst Van Elderen, meer dan Van der Kooi, op de fysieke doorwerking van de zonde(val), ofwel de gevolgen van de zonde in de schepping.
4. Van der Kooi wijst nog op de elementen van *gebod en gehoorzaamheid* in de dienst der genezing.

4.10.6 Antwoord van Parmentier

In een slotreactie gaat Parmentier in op de ingebrachte bezwaren, met name dat het hagedisprincipe een te zelfstandige kracht zou zijn en dat voor de aanwending ervan niet per se christelijk geloof en gebed nodig zijn. Hij antwoordt hierop dat in zijn boek duidelijk is uitgesproken dat Gód de auteur is van het hagedisprincipe en dat Hij daarin niet *ad hoc* maar continu helend werkzaam is. Hij verheft het bestaan van deze genezingskracht zelfs tot apologetisch argument tegen de beschuldiging aan het adres van God vanwege het lijden in de wereld. Parmentier richt dit met name tegen het karikaturale godsbeeld dat W.F. Hermans geschetst heeft in zijn *Nooit meer slapen*. "Mijn conclusie is daarom: God is geen drillmeester, maar Hij is een milde leraar die ons onderwijst langs verborgen

⁸³ R. Kranenborg, a.a., in: *BCT*, nr. 43, 58.

wegen."⁸⁴ God is dus niet direct verantwoordelijk te stellen voor al het machteloze lijden in de wereld, want Hij heeft het hagedisbeginsel in de schepping gelegd, een kracht ter genezing, die ons aanzet om letterlijk de handen uit de mouwen te steken. En ook al schieten we hierin tekort, het voordeel van de relatieve zelfstandigheid van deze heilzame kracht is dat niet alles van ónze inspanningen en van óns gebed afhankelijk is. "Ik houd het erop dat het zelfgenezend vermogen van de pastorant en een kosmisch geschapen kracht samen werken tot genezing. Het gebed is daarbij eerder een besturing, een losmaking, dan de brandstof zelf."⁸⁵ En: "God is de dragende kracht van alles wat wij zijn en wat wij doen, en juist daardoor kan Hij zijn schepping vrij laten om zichzelf te zijn en haar eigen wegen naar Hem te zoeken."⁸⁶

Met dit antwoord verwijst Parmentier duidelijk naar God als de oorsprong van het hagedisprincipe. Het is dus een universele gave, die teruggaat op een persoonlijke Schepper, die in het gebed aangeropen kan worden. De kracht in kwestie is dus niet te manipuleren. Onduidelijk echter blijft de relatie tot de zonde en tot het kruis en de opstanding van Christus.

Tenslotte voelt Parmentier er veel voor dit helend beginsel verder te doordenken aan de hand van de sacramentstheologie en de iconentheologie. "Langs de eerste weg zal ons duidelijk worden, dat de in het hagedisprincipe gegeven mogelijkheid om genezing te ervaren, de beperkingen van de creatuurlijke werkelijkheid niet ontstijgt, ja, niet kan ontstijgen, juist omdat het een *werk* Gods is en *niet* God zelf. Langs de tweede weg zal ons duidelijk worden, dat juist omdat de oerikoon de afbeelding van de geïncarneerde Heer is, allerlei geschapen wezens als dragers van het heilige mogen worden gezien, als vensters op de eeuwigheid."⁸⁷ Het verwondert dan ook niet dat Parmentier voorstelt de hagedis hierbij op te nemen. Want de hagedis, die zijn staart verliest en een nieuwe krijgt, symboliseert het christelijk leven als sterven en opstaan met Christus. "Het hagedisprincipe kan worden gezien als beeld van de dienst der genezing zelf, die ik op zijn beurt beschouw als een ikoon van heel het heil."⁸⁸

4.11 OVEREENKOMST MET W.J. HOLLENWEGER

4.11.1 Inleiding

De positie van Parmentier vertoont grote overeenkomst met die van de uit Zwitserland afkomstige theoloog Walter Hollenweger. Hollenweger heeft niet alleen een groeiimpuls gegeven aan de charismatische beweging, hij heeft er ook in den brede en kritisch-wetenschappelijk over gepubliceerd. Opvallend is zijn vergelijkende, godsdienstfenomenologische benadering.

Voor ons onderwerp is vooral van belang het derde deel in de serie *Interkulturelle*

⁸⁴ M.F.G. Parmentier, "Het hagedisprincipe en de kritiek", in: *BCT*, nr. 43, 62.

⁸⁵ M.F.G. Parmentier, a.a., in: *BCT*, nr. 43, 63.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ M.F.G. Parmentier, a.a., in: *BCT*, nr. 43, 64.

⁸⁸ M.F.G. Parmentier, a.a., in: *BCT*, nr. 43, 65.

*Theologie: Geist und Materie.*⁸⁹ Hierin verkent hij praktisch het hele charismatische veld en zet het in een brede interculturele context. Een verrassende verwantschap met Parmentier komt aan het licht. Want ook Hollenweger denkt *in charismaticis* vanuit de (Geest-in-de-) schepping - de benadering vanuit het begin. De eschatologie - de benadering vanuit het einde - treedt veel minder naar voren. Of Parmentier noties uit het werk van Hollenweger heeft opgenomen, kunnen wij niet beoordelen. Hij zal er wel bekend mee zijn. Wij zetten Hollenwegers gedachten hier kort uiteen.

4.11.2 Hoofdgedachte

Hollenweger zet het eerste hoofdstuk *Geist und Leib* in met een nogal nadrukkelijke verwijzing naar het zendingsbevel in Matteüs 10:7 (21-23). De strekking hiervan is veel materiëler, veel lichamelijker dan het 'lichtere' bevel in Matteüs 28, waar alleen van verkondigen, dopen en leren sprake is. Wij kunnen dan ook beter met Matteüs 28 uit de voeten dan met Matteüs 10, aldus Hollenweger. Toch is het de vraag of wij alleen met de zendingsopdracht van Matteüs 28 toe kunnen. Het evangelie van het aangebroken Koninkrijk dringt door in alle menselijke nood, ook in de fysieke ellende. Het bestrijkt ziel en lichaam beide. Daarom mogen kerk en theologie de vragen rondom ziekte en genezing niet aan de gezondheidszorg overlaten. Er dient gesprek en zo mogelijk ook samenwerking te zijn. In het ziekenhuis worden mensen 'behandeld', maar de genezing komt van elders. Vanwaar dan? Van de natuur, zeggen sommigen; van God, zeggen christenen, of preciezer: van de levenschenkende Geest van God die in alle schepselen werkt. Vanhieruit ontvouwt Hollenweger een pneumatologische scheppingstheologie. Daarbij gaat hij uit van de volgende punten:

- heil en genezing horen bij elkaar. Het nieuwtestamentische *sooizein* is niet beperkt tot geestelijke zaken, maar beduidt een totale redding uit alle aardse nood en gevaar;
- de christelijke gemeente heeft de gave én de opgave van genezing;
- de kerk kan echter over deze genezing niet beschikken.

4.11.3 De dienst der genezing

Hollenweger hekelt de vergeestelijking van het evangelie in theologie en kerk, die de belofte van genezing wel toepast op politiek-maatschappelijke, economische en persoonlijke omstandigheden, maar niet letterlijk op het lichaam. In het laatste geval wordt hooguit verwezen naar het werk van artsen en verplegers. Hollenweger acht dit een ongeloorloofde reductie van de evangelische boodschap. Waarom zou het evangelie geen fysieke implicaties hebben? Hij voert daarvoor drie argumenten aan (24-26).

Ten eerste een *exegetisch argument*: bijbelteksten dienen in eerste instantie zo veel mogelijk letterlijk gelezen en opgevat te worden. Waarom lezen we niet gewoon wat er feitelijk staat, namelijk dat Jezus en zijn discipelen zieken genazen? En waarom passen we dat niet toe op onze tijd en in onze situatie? De

⁸⁹ W.J. Hollenweger, *Geist und Materie*. Interkulturelle Theologie 3, München 1988.

kerk heeft een dienst aan de zieken te verrichten. Er moet niet alleen met en over hen gesproken worden, maar ook iets voor en aan hen gedáán! "Der Reichtum der Handlungsmöglichkeiten im seelsorgerlichen und liturgischen Bereich (Gebet, Krankensalbung, Krankensegnung mit Handauflegung, traditionelle und therapeutische Seelsorge usw.) ist bei weitem nicht ausgeschöpft."⁹⁰

Vervolgens wijst hij op een *interconfessioneel argument*. In de anglicaanse traditie bestaat reeds lang een liturgie met ziekenzalving, die o.a. door ziekenhuispredikanten aan zieken wordt bediend. Christenen in Afrika denken holistisch over ziekte en gezondheid en gaan uit van een integrale benadering. Een mens staat namelijk in een netwerk van geestelijke en sociale betrekkingen, die alle hun invloed doen gelden op het welzijn van mensen.

Tenslotte is er de stem *vanuit de praktijk*. Het komt nu eenmaal voor dat mensen op onverklaarbare wijze genezen na bemiddeling van een pastor. Zo'n genezing heeft dan wel niet de validiteit van een godsbewijs, maar het is wel een signaal. Alleen daarom al kan men niet zeggen: bidden met zieken is een achterhaalde zaak. Het werkt namelijk wel degelijk iets uit. Bovendien: ook niet-christelijke genezers boeken opzienbarende resultaten.

Dit laatste brengt christenen echter in een dilemma, want, zo vraagt men, zijn dergelijke genezingen wel uit God? Of zijn ze het werk van duistere machten? De satan kan zich immers voordoen als een engel des lichts?! Hollenweger verzet zich echter tegen deze gedachte. Niet-christelijke genezing is niet per definitie demonisch of satanisch. Alle genezingen gaan terug op regeneratieve krachten in de schepping. Mensen hebben meer begaafdheden dan ze zich bewust zijn. Paranormale begaafdheid behoort tot de oorspronkelijke uitrusting van de mensheid. Paranormale gaven zijn dus scheppingsgaven, die door de Geest in mensen zijn gelegd. Dit beroep op de schepping doet denken aan het hagedisprincipe van Parmentier. Er zitten blijkbaar helende, goddelijke krachten in de schepping verborgen, die wij (nog) niet kunnen meten, maar waarvan we de werking wel kunnen waarnemen.

Hollenweger vat zijn inzichten in vier punten samen (58-59), waarbij Gods vrijheid en souvereiniteit in zijn bemoeienis met zieken voorop staat. Hij laat zich niet 'in zijn boekje kijken'.

1. In het evangelie wordt iemands ziekte niet vanuit een persoonlijke zonde verklaard. Er kan wel een verband zijn tussen beide, maar dit hoeft geen causaal verband te zijn.
2. Geloof resulteert niet noodzakelijkerwijs in genezing, noch - omgekeerd - ongelooft in ziekte. Christenen blijven met vertrouwen bidden, of ze nu ziek zijn of gezond.
3. Daarom is geloof geen absolute voorwaarde voor genezing. In de genezingsverhalen van het Nieuwe Testament wordt soms geloof gevraagd, soms wordt er helemaal niet over gerept. Evenmin wordt dankbaarheid als eis gesteld. Jezus genas gelijkelijk gelovige en niet-gelovige mensen, dankbare en ondankbare mensen.

⁹⁰ U. Fritsche, *Heilung/Heilungen* II, TRE 14, 773 - geciteerd in *Geist und Materie*, 25.

Met instemming citeert Hollenweger A. Bittlinger: "Es kommt weder auf den Glauben des Heilenden noch auf den Glauben des Kranken an, sondern auf das Handeln Gottes (...)" - om te benadrukken dat geloof geen voorwaarde voor genezing is. Evenzo haalt hij de Koreaanse theologe Byung-Mu Ahn aan, die onomwonden stelt: in de wonderverhalen gaat het niet in eerste instantie om een oproep tot geloof, maar om de betoning van Jezus' wondermacht. "Die Geschichten sind keine Demonstration dafür, dass Jesus der Christus ist. Und wenn der Glaube gefordert wird, ist es ein anderer Glaube als der Glaube des Kerygma."⁹¹

4. De dienst der genezing vanuit de kerk is geen marktproduct. Ieder denken in termen van succes is uit den boze.

4.11.4 Pneumatologie

Wie aan de Geest denkt, denkt meestal in de eerste plaats aan Pinksteren. Hollenweger stelt zich de vraag wat nu het eigene van het pinksterfeest is. Is het dat de Geest voortaan - anders dan voorheen - als een *brede* stroom door de wereld vloeit? Dat de Geest nu met vernieuwde stootkracht wereldwijd gaat werken? Deze mening heerst alom binnen de kerken. Toch acht Hollenweger dit onjuist. Op de pinksterdag is volgens Lucas' beschrijving de Heilige Geest op een groepje bange discipelen van Jezus gevallen, heeft hen met nieuwe moed vervuld en hen met het bericht van de opstanding de wereld in gestuurd. Pinksteren is dus de dag van de *uitzending van de discipelen*. Dit betekent dus niet dat de Geest tot de leerlingen en tot de kerk beperkt is gebleven, al wordt dit nog al eens verondersteld. Integendeel, de reikwijdte van de Geest is veel groter. De Pinkster-Geest is namelijk de Schepper-Geest, die lang vóór Pinksteren in de natuur, geschiedenis, cultuur en ook in andere godsdiensten brede sporen heeft getrokken. Hollenweger wijst op het feit dat wonderlijke genezingen, visioenen en ook de betrachtning van naastenliefde buiten het christendom voorkomen. De versmalling van het werk van de Geest tot de kerk is dus geheel ten onrechte. Wel doet zich in dit verband de vraag voor hoe het werk van de Geest zich verhoudt tot zijn openbaring in de mens Jezus van Nazareth.

Hollenweger ontzenuwt de wijdverbreide opvatting dat de charismatische beweging aan de pneumatologie een veel zelfstandiger functie heeft gegeven ten opzichte van de godsleer en de christologie. De Geest *lijkt* een veel grotere ruimte gekregen te hebben, maar dit is in werkelijkheid niet zo. Dat komt omdat de Geest in de westerse theologie nauw aan de christologie is gekoppeld en daarmee in feite een geactualiseerde christologie is geworden. De wortel hiervan ligt in de leer van het 'filioque', die de oorzaak is geweest van het schisma tussen de oosterse en westerse Kerk. Hollenweger licht dit toe met een eenvoudig schema, dat hij ontleent aan Chr. Frey.⁹² In het Oosten gaat de Geest alleen van de Vader uit, in het Westen van de Vader *en* de Zoon. Maar in de praktijk wordt de christologie

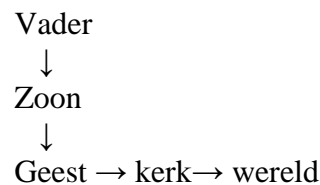
⁹¹ A. Bittlinger, *Geistliche Krankenheilung, Information und Reflexion* 2, 1986, 3-4. En: Byung-Mu Ahn, *Draussen vor dem Tor*, 114. Beide auteurs door Hollenweger geciteerd op p. 58v.

⁹² Chr. Frey, *Kriterien der Gegenwart des Heiligen Geistes*, 70v. Overgenomen door Hollenweger op p. 305.

als een filter vóór de Geest geschoven in een eenduidige beweging van Vader → Zoon → Geest. Grafisch voorgesteld:



Maar in de praktijk komt het westerse schema er zo uit te zien:



Hollenweger stelt nu dat het *filioque* de ontwikkeling van een zelfstandige leer van de Geest in het westen heeft belemmerd. De oosterse Kerk heeft met haar afwijzing van het *filioque* het bereik van de Geest buiten de kerk mogelijk gemaakt. "Sie erlaubt eine freiere und reichere Lehre vom Heiligen Geist. Eine Konsequenz davon ist, dass zum Beispiel die russisch-orthodoxe Kirche keine Hexenverfolgungen kannte. Sie musste 'übernatürliche' und fremdartige Erscheinungen ausserhalb der Kirche nicht automatisch dem Teufel zuschreiben" (307). Daarom voorkomt men eenzijdigheden wanneer men de Geest weer volop als oudtestamentische Schepper-Geest recht doet. In een globaal overzicht van de oudtestamentische gegevens over de functie van de Geest doet Hollenweger uitkomen dat de *Ruach Jahwe* niet de geestelijke kant van de schepping vertegenwoordigt, maar als levensadem de hele schepping betreft op God. Het hele fysische leven is op zichzelf al geestelijk.

Voor de betekenis van het nieuwtestamentische *charisma* kiest Hollenweger voor een insteek vanuit de schepping. Charismata zijn geen bovennatuurlijke gaven, die slechts aan bekeerde mensen worden geschonken. Het zijn scheppingsgaven bij gewone mensen, die ingezet kunnen worden in de kerk. "Es ist meine Erfahrung, dass die sogenannten unkirchlichen Menschen bereit sind, mit ihren Geistesgaben in der Kirche mitzuarbeiten, wenn wir sie dazu einladen, ob das nun der Jodelclub, die Alphornbläser, die Blasmusik, der Handharmonikaverein, die Tänzer vom Stadttheater oder was immer sei. Alle diese Geistesgaben können und sollen in den Dienst der Schriftauslegung gestellt werden" (313). Hollenweger is van mening "dass der Geist nicht als eine spontan bei Christen auftretende Macht von aussen verstanden werden soll, sondern als Bestandteil der Schöpfung, als ein auch in der Welt Wirkendes. Der Heilige Geist ist weder ein Lückenbüsser für das nicht oder noch nicht Erklärbare, noch ein rein theologisches Erkenntnisprinzip, sondern Lebensgrund für das ganze Leben, Erklärbares und Unerklärbares" (314). Geestesgaven zijn dus scheppingsgaven. Hollenweger past deze stelling ook toe op zuiver christelijk lijkende verschijnselen als glossolalie en profetie. Dit zijn

geen specifiek christelijke of kerkelijke fenomenen. Wat echt christelijk is wordt afgemeten aan een geleefde theologia crucis van de gelovige. Zo rehabiliteert hij een man als George Fox, die hij de stichter van een profetische gemeenschap in Europa noemt. De Quakers met hun leer over het innerlijke licht "haben in wichtigen Fällen gegen den Wortlaut der Schrift, aber im Sinne des Evangeliums prophezeit. Ihre Prophetie geschieht auf Grund einer lebenslangen Übung im Schweigen" (319).

4.11.5 Gebed en wonder

De epiloog van *Geist und Materie* wijdt Hollenweger aan de betekenis van het gebed. Wij belijden en vereren een God die zich niet op eenzame hoogte verborgen houdt, maar de mens als een partner tegenover zich geschapen heeft en zichzelf aan hem meedeelt. God is communicatief en geen volstreekte zwijgzaamheid. Hij doet zich kennen in zijn openbaring en roept ons op tot wederliefde.

Hollenweger wijst er met nadruk op dat deze God niet alleen Persoon is, maar ook werkzame Geest in de dingen: in de natuur, in mensen en in de geschiedenis. Deze panentheïstische beschouwing van God brengt hem er toe te stellen dat bidden geen vergeefse bezigheid is, maar dat het iets in God Zelf en in de wereld bewérkt. Verder is het gebed een school waarin men leert spreken, waarin men de verwarrende veelheid van indrukken en gebeurtenissen uit het dagelijks leven emotioneel leert te ordenen. Het resultaat van het gebed is niet voorspelbaar. God laat zich niet dwingen en door mensen manipuleren. Wel is er de belofte dat God hoort en dat is genoeg. Vanuit deze visie kan Hollenweger het voorkomen van wonderen honoreren. Hij zegt hier het volgende over.⁹³

1. Wonderen zijn voor tweërlei uitleg vatbaar en komen ook buiten het christendom voor.
2. Dat wil niet zeggen dat wonderen en tekenen geen betekenis hebben. De bijbelschrijvers gebruikten bij hun evangelieprediking heidense begrippen en voorstellingen (bijvoorbeeld dat van de *logos* als de allesdoordringende wereld-rede). Zo kunnen ook wonderbaarlijke genezingen en onverklaarbare begaafdheden van mensen in dienst van het christelijk getuigenis worden gesteld.
3. Kenmerkend voor een wonder is haar wezenlijke onverklaarbaarheid voor de wetenschap.
4. Hieruit volgt: de tekenen staan niet op zichzelf, maar be-tekenen iets, wijzen naar het Woord dat in een actuele situatie klinkt. Uit de tekenen kan echter niet logisch en direct tot (de hypothese) God besloten worden.
5. De tekenen in het NT hebben hun plaats en functie binnen het kader van de verkondiging en mogen niet daarvan losgemaakt worden.
6. Tegenover de pinksterbeweging moet gehandhaafd worden:
 - dat wonderen geen opheffing of doorbreking van natuurwetten veronderstellen;
 - de noodzaak te zoeken naar moderne en eigentijdse Geestesgaven, die

⁹³ In zijn *Enthusiastisches Christentum*. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart, Zürich/Wuppertal 1968, 419-421.

richtinggevend zijn op het gebied van de economie, politiek en wetenschap.

Ten aanzien van de Geestesgaven in het algemeen merkt Hollenweger op⁹⁴:

1. Paulus onderscheidt niet tussen natuurlijke en bovennatuurlijke gaven. Criteria voor geestelijke gaven zijn: ze zijn tot nut voor de gemeente, ze wijzen op Jezus als Heer, ze staan niet op gespannen voet met Gods openbaring in Christus en zijn vleeswording;
2. de lijst van Geestesgaven in het NT is bepaald door de toenmalige situatie, waarin de gemeente verkeerde. Daarom is ze niet volledig en ook niet bepalend voor ons. De Geest kan voor onze tijd nieuwe gaven schenken;
3. dit betekent niet dat bijvoorbeeld het spreken in tongen, genezing door gebed en visioenen voor onze kerken niet van belang zouden zijn. Vermoedelijk worden ze tegenwoordig onderschat.

4.11.6 Kenmerken van Hollenwegers benadering

Evaluerend geven wij Hollenwegers positie in een aantal stellingen weer.

1. *Schepping en Geest zijn sterk op elkaar betrokken.* Gods scheppende Geest doordringt alle dingen (panentheïsme) en werkt universeel.

Dat betekent dat de Geest ook buiten de kerk en de christelijke invloedssfeer werkzaam is. Overal, in alle culturen en godsdiensten trekt Hij zijn sporen. Dit geeft een sterk interreligieus en intercultureel accent aan Hollenwegers theologie.

2. De Geest is dus vooral de Schepper-Geest, *Creator Spiritus*. We zouden kunnen spreken van een benadering vanuit het begin. Vanuit dit beginpunt komt Hollenweger tot de volgende noties:

- a) paranormale gaven zijn in wezen scheppingsgaven en gaan ook terug op de scheppende Geest (en niet op demonen!). Ze dienen wel geheiligd en toegewijd te worden aan God;
- b) nieuwtestamentische charismata zijn eveneens scheppingsgaven. Bijzondere Geestesgaven als genezing, visioenen, tongentaal en profetie komen ook in andere godsdiensten voor.

Op grond hiervan heeft het christendom zich niet exclusief op te stellen, maar de dialoog te zoeken met andere godsdiensten teneinde te ontdekken hoe de Geest ook elders werkt.

3. *Pinksteren* is geen doorbraak, noch een uitstorting van de Geest in de wereld. De Pinkstergeest was immers al als Schepper-Geest in de wereld werkzaam, in het OT en daarbuiten. Het specifieke van Pinksteren is de uitzending van angstige en verlegen discipelen met het Christus-getuigenis in de wereld.

4. Hiermee is ook de *specifiek-christelijke kern* aangeduid in vergelijking met andere godsdiensten: Gods openbaring in Christus, welke zijn hoogtepunt bereikt

⁹⁴ W. Hollenweger, a.w., 422v.

in kruis en opstanding. Hollenweger staat een theologia crucis voor, die bestaat in de navolging van Christus door de kruisweg te gaan. Dit Christus-model is de hoogste ethische levensvorm.

Hollenweger belijdt ook met zoveel woorden een soort algemene openbaring van God in de natuur, geschiedenis en cultuur, en een bijzondere openbaring in de geschiedenis van Israël en in Jezus van Nazareth. De openbaring van God in Christus is niet exclusief, maar normatief.

5. Deze grondlijnen van schepping en Geest brengen Hollenweger in botsing met de westerse triniteitsleer en het *filioque*. De westerse pneumatologie, inclusief die binnen de charismatische beweging, heeft een christologisch filter voor de godsleer en de scheppingsleer geplaatst en dit werkt verengend ten opzichte van de werking van Gods Geest in de schepping. Een christologisch exclusivisme is hiervan de consequentie.

6. Hollenweger propageert een *dienst aan de zieken* vanwege de kerk. De zendingsofdracht van Christus strekt zich ook uit over de lichamelijke kant van ons bestaan, welke niet helemaal uitgeleverd mag worden aan de medische wereld. Gebed voor, zalving en zegening van zieken en avondmaalsbediening zijn nog steeds bruikbare vormen, die ook liturgisch ingekaderd kunnen worden.

Evenzo pleit hij voor een (liturgische) *dienst der bevrijding*, waarin de overwinning van Christus over vreemde en onderdrukkende machten wordt geproclameerd. Taak van de kerk is niet zozeer om demonen in mensen te lokaliseren en vervolgens uit te bannen - Hollenweger huivert daarvoor - als wel om pastoraal sprekend tot en biddend voor de betrokkene Christus' overwinning centraal te stellen. Dit is een moderne vorm van exorcisme, waarbij psychiatrische raad en hulp noodzakelijk zijn.

7. Het *gebed* is antwoord op de liefderoep van God. Bidden (om genezing) geschiedt in een sfeer van vertrouwen vanuit de belofte dat God hoort. Dit sluit elk magisch claimen van het gebedene uit. De verhoring is niet voorspelbaar. Niettemin kunnen er *wonderen* gebeuren, die niet opgevat dienen te worden als een doorbreking of opheffing van natuurwetten. Het begrip 'natuurwet' moet men overigens niet plat rationalistisch definiëren, doch wetenschappelijk openhouden naar nog onbekende krachten in de schepping. Hollenweger komt hier dicht bij het hagedisbeginsel van Parmentier. Hollenweger spreekt echter over Gods werkende Geest in alle dingen, vanuit de reeds gesignaleerde panentheïstische werkelijkheidsbeschouwing.

8. Deze *benadering vanuit het begin* (de Geest in de schepping) komt sterk overeen met die van Parmentier en P. Schoonenberg. De eschatologische invalshoek vanuit het einde (de Geest die werkt vanuit de voleinding) komt minder aan de orde. Maar ook al is er kennelijke verwantschap met Hollenweger, Parmentier geeft een eigen verwerking en verdieping van de dienst der genezing en vertaalt deze voor een specifiek Nederlandse context.

4.12 SAMENVATTING EN CONCLUSIE

Samenvatting

1. Kenmerkend voor het ontwerp van Parmentier is dat *genezing in het licht van de schepping* wordt gesteld. Wat bij Verhoef nog een aanzet was, is bij Parmentier het zwaartepunt geworden. Dit nieuwe accent dient ter rehabilitatie van diezelfde schepping, welke in het verleden theologisch zo vaak als schuilplaats van zonde en demonen werd beschouwd.

2. Parmentier koppelt aan dit scheppingsgegeven een *kosmische christologie*, "die sporen van het Woord Gods dat uiteindelijk vlees is geworden, aantreft op de meest onverwachte plaatsen van de werkelijkheid."⁹⁵ Vandaar ook de openheid naar paranormale verschijnselen in andere godsdiensten.

De christologie fungeert verder als *trait d'union* tussen de schepping en de eschatologie. In Christus komen de schepping en de toekomst (door kruis en opstanding) samen. In een genezing in de naam van Jezus werken scheppings- en opstandingskracht op een verborgen, pneumatische wijze samen.

3. Werd door Verhoef de traditionele (erf)zondeleer getemperd en bijgesteld, Parmentier breekt geheel met de eeuwenlang gehuldigde opvatting van een schepping, die zucht onder ziekte, leed en onvolmaaktheid als gevolg van de eerste zonde der mensen en het vloekoordeel van God daarover. De zondeval is geen historisch, maar actueel gebeuren dat zich telkens opnieuw voltrekt temidden van een schepping, die onderweg is naar Gods nieuwe bestel van de dingen aan het eind der tijden.

4. Er is bij Parmentier veel minder *discontinuïteit tussen schepping en verlossing* dan bij Kraan. In diens optiek werkt de genade niet restaurerend op de schepping in, maar *transformerend*: zij 'doet ons wedergeboren worden tot een levende hoop'. Kraan laat genezing opkomen vanuit het kruis (de verzoening) maar vooral ook vanuit de opstanding en de Geest (Pasen en Pinksteren). Deze laatste noties - genezing vanuit de opstanding en de Geest - zijn bij Parmentier ook wel aanwezig, maar staan niet op de voorgrond. De schepping met haar verborgen kosmisch-regeneratieve genezingskracht is het uitgangspunt. Daar sluit het werk van Christus bij aan.

Met dit vertrekpunt staat Parmentier dus haaks op de visie van Kraan. Die moet niets hebben van genezing als een soort goddelijke genezingsenergie, wat hij betitelt als een naturalisering van de genezing.⁹⁶ Kraan en ook Verhoef denken *eschatologisch*, vanuit het einde, Parmentier meer vanuit het begin, vanuit de *schepping*.

5. Er is echter ook overeenkomst met Kraan, want lichamelijke genezing is geen

⁹⁵ M.F.G. Parmentier, "Heil maakt heel - genezing als geschapen kracht", in: *BCT*, nr. 39, Cunera 1997, 51.

⁹⁶ Zie hoofdstuk 2.5.2.1.

doel in zichzelf, maar staat in het kader van een holistische, totale genezing. Ook is er geen concurrentie tussen de medische zorg en de dienst der genezing. Zij vullen elkaar aan. In de dienst der genezing neemt het (doordrenkende) gebed een overwegende plaats in.

6. Wij signaleren dat in Parmentiers benadering van genezing raakpunten zitten in de ontmoeting met de nieuwe, hedendaagse spiritualiteit. Veel mensen, ook binnen de kerken, hebben ervaringen met paranormale gebeurtenissen of genezers. De werkelijkheidsbeleving van deze genezers daagt de kerken, de charismatische beweging en de algemeen westers-rationalistische benadering van de wereld uit tot doordenking van die complexe werkelijkheid als schepping van God. Er zijn blijkbaar meer helende krachten tussen hemel en aarde, die niet exclusief in een christelijke bedding stromen. In het bijzonder ook de onderstelling van het bestaan van een verborgen, genezende energie zoals Parmentier die uitwerkt, biedt openingen in de ontmoeting met moderne New Age-spiritualiteit. Binnen deze spiritualiteit bestaat een keur van energietherapieën, die zich eveneens richten op holistische genezing.

Conclusie

Wij zien in de systematische reflectie op de dienst der genezing binnen het charismatische kamp *twee posities* of benaderingen ontstaan met hun eigen vertegenwoordigers:

- a) de invalshoek is de schepping, ofwel pneumatologisch-creatief (Parmentier). We zouden dit het *scheppings- of elevatiemodel* kunnen noemen;
- b) de invalshoek is het in Christus doorbrekende Rijk van God, ofwel eschatologisch-pneumatologisch (Kraan). We zouden dit kunnen omschrijven als het *transformatiemodel*.

Deze twee denkwijzen lopen nogal uiteen.

5.1 INLEIDING

In Nederland is vooral Jean-Jacques Suurmond (*1950) bezig met de systematische doordenking van de theologie van de charismatische vernieuwing. Hij is wat wij zouden willen noemen een theoloog van de tweede generatie in Nederland, na pioniers als Kraan, Verhoef en Van Dam. Suurmond was twintig jaar werkzaam in de internationale pinksterbeweging en charismatische vernieuwing. Een neerslag van zijn ervaringen vinden we in bijdragen als "Een introductie tot de charismatische vernieuwing"¹, "De theologie van de pinksterbeweging"² en in het boek *Och ware het gehele volk profeten!*³. Dit boek biedt een zo representatief mogelijke selectie van teksten, geschreven door binnen- en buitenlandse auteurs die specialist zijn op het terrein van de charismatische vernieuwing. Als belangrijke kenmerkende aspecten worden genoemd: de doop in de Geest, de gaven van de Geest, de glossolalie en liturgie, de lofprijzing en profetie, en het godsbeeld. Als een der eersten in Nederland heeft Suurmond een systematische aanzet tot een charismatische theologie gegeven in zijn boek *Het spel van Woord en Geest*.⁴ Hierin vinden we een min of meer psychologische vertaling van de charismatische denkwijze. Een praktische voortzetting vormt zijn in 1995 verschenen boek *Geestesgaven zijn gewone mensen*.⁵ Verder kan genoemd worden zijn in 1999 verschenen bijdrage *Van religie naar geloof*.⁶ Daarnaast schreef hij gedurende vele jaren diverse artikelen voor het *Bulletin voor Charismatische Theologie*. In 2003 verscheen van hem de *Kleine gids van het christelijk geloof*⁷ over kernvragen rond het christelijke geloof voor mensen binnen en buiten de kerk. Suurmond is als hervormd predikant verbonden aan de Ichthuskerk te Vlaardingen en is tevens werkzaam als psychotherapeut.

Wij proberen de grondlijnen van zijn denken te schetsen en spitsen die vervolgens toe op genezing.

¹ J.-J. Suurmond, "Een introductie tot de charismatische vernieuwing", in: *Kerk en Theologie*, jg. 40 nr. 1, Den Haag 1989, 34-50.

² J.-J. Suurmond, "De theologie van de pinksterbeweging", in: H. Stoffels (red.), *Religieuze bewegingen in Nederland*. Pinksteren, Amsterdam 1990, 29-45.

³ J.-J. Suurmond, *Och ware het gehele volk profeten!* Charismatisch-theologische teksten. Gekozen, vertaald en ingeleid door dr. Jean-Jacques Suurmond, Zoetermeer 1992.

⁴ Jean-Jacques Suurmond, *Het spel van Woord en Geest*. Aanzet tot een charismatische theologie, Baarn 1994. Voortaan aangeduid met: *Het spel van Woord en Geest*.

⁵ Jean-Jacques Suurmond, *Geestesgaven zijn gewone mensen*. Een praktische handreiking, Baarn 1995. Voortaan aangeduid met: *Geestesgaven zijn gewone mensen*.

⁶ Jean-Jacques Suurmond, *Van religie naar geloof*. Een essay over de kerk en het individualisme, Kampen 1999. Voortaan aangeduid met: *Van religie naar geloof*.

⁷ J.-J. Suurmond, *Kleine gids van het christelijk geloof*. Een spirituele weg, Baarn 2003.

5.2 HET SABBATSSPEL ALS THEOLOGISCH MODEL

5.2.1 Schepping: de wereld als spel

Bij de bepaling van het eigene van het pentecostalisme grijpt Suurmond terug op het begrip *spel*. Een wezenskenmerk van het spel is namelijk zijn nutteloosheid: het is niet gericht op een verder liggend profijt, maar is doel in zichzelf. Dit nu is de gewenste houding van de mens tot God, tot zijn medemens en de schepping, waar hij deel van uitmaakt. God is niet nuttig voor de mens. Hij dient nergens toe, want Hij is doel in zichzelf. Een God die wij dienen opdat Hij onze behoeften zou bevredigen, is een afgod. Dan is er sprake van een louter functionele relatie: God is verlengstuk van ons ego geworden en daartoe gereduceerd. Dit is echter niet bijbels. Om deze functionele verhouding af te leren, zullen we door een nacht van 'Godsverduistering' of door een 'woestijn' heen moeten, teneinde God te ontmoeten zoals Hij werkelijk - in zichzelf - is. In de negentiende eeuw protesteerde Schleiermacher reeds tegen een rationalistische, op nut (d.w.z. moraal) gerichte, benadering van de godsdienst in de tijd van de Verlichting. Hij benadrukte het belang van de existentiële ontmoeting.

In de bijbel lezen we dat God de wereld als een speelplaats heeft bedoeld en geformeerd omdat Hij er plezier in had. "Van moment tot moment wordt de wereld in een puur liefdesspel door Gods Woord en Geest 'om niet' in aanzijn geroepen (...) Met een traditionele theologische term: wij bestaan uit genade (in het Jiddisch *chein*, waar ons woord 'gein' vandaan komt). Er was en is voor God geen enkele noodzaak om te scheppen. God is een spelende God."⁸

Bij de schepping van de wereld heeft het begrip *wijsheid* de functie van intermediair of scheppingsprincipe (vgl. Spr. 8:22-31). Deze Wijsheid combineert het Woord en de Geest die in een soort tandem-relatie tot elkaar staan. Beide kunnen niet zonder elkaar. Ze zijn de twee scheppende handen van God. Suurmond ziet dit zo: "Het Woord vertegenwoordigt hierin de orde (de 'spelregels') en de Geest de dynamiek en wisselwerking (de 'geestdrift'), die het spel tot leven brengen. De schepping is dus zonder noodzaak en zonder grond, bestaande uit dit doelvrije spel van Woord en Geest. Hierin komen mensen tot hun bestemming, want worden bevrijd van de obsessie met nut en noodzakelijkheid. In het leven en werk van Jezus en de vroege gemeenten is deze speelse, creatieve dynamiek duidelijk zichtbaar."⁹

Vanuit het spel legt Suurmond een verbinding naar de *sabbat*: de dag van rust en spel. Met J. Moltmann stelt hij dat niet de mens, maar de sabbat de kroon der schepping is. Op de zevende dag rust God van zijn werken en geniet Hij ervan. Wanneer nu het spelkarakter van de schepping teruggaat op het wezen van God, dan is ook de mens bedoeld als een spelend schepsel. Alleen zó is hij echt beeld van God: "In de nutteloze aanbidding van God plaatst de mens zich op één lijn met het prestatieloze, kleine kind. In de aanbidding erkennen mensen het gratuite karakter van hun bestaan. Niets in het universum maakt het menselijk bestaan (en

⁸ *Het spel van Woord en Geest*, 43.

⁹ *Het spel van Woord en Geest*, 237.

dat van de wereld) noodzakelijk. Het leven is een belangeloze gave van God. Juist de erkenning hiervan is Gods kracht."¹⁰ In het verlengde hiervan is de mens niet geroepen om de schepping technologisch te beheersen en te manipuleren, maar om in een samenspel deze tot haar recht te laten komen. Als 'homo ludens' leeft de mens in harmonie met Gods wereldorde.

5.3 SCHEPPING, ZIEKTE EN ZONDE

5.3.1 Schepping en ziekte

De schepping is voor Suurmond geen voltooide zaak, maar een voortgaand gebeuren. De bijbel schetst een dynamisch beeld van Gods scheppende activiteit door het Woord en de Geest. Deze werkzaamheid geeft ook aan het toeval speelruimte, waarbij iets verrassend nieuws kan ontstaan (een evolutionaire sprong) of een wonder kan plaatsvinden, maar waarbij ook een ongeluk kan gebeuren. Dat hoort tot de (spel)mogelijkheden die met de schepping gegeven zijn.

Ziekte hoort bij de voorlopigheid en gebrokenheid van de schepping. Suurmond trekt de lijn van Berkhof in zijn eigen ontwerp door. Ook de dood is een natuurlijk gegeven. Hij is de door God gestelde eindigheid omwille van het spel van het Koninkrijk.¹¹

Het leed laat zich niet verklaren, maar desondanks mag men erop vertrouwen dat het door God in gang gezette scheppingsproces alle lijden en dood zal overwinnen. Door wat Jezus overkwam, is God zelf in het hart getroffen. Zijn vasthoudende liefde voor de mensen echter heeft de zonde verzoend en de macht van de dood verbroken.

5.3.2 Zondeval en verlossing

Suurmond beschouwt met de moderne bijbelwetenschap de hoofdstukken 1-3 van Genesis als de mythische inkleding van een religieuze waarheid. Het verhaal van Adam en Eva is de actuele geschiedenis van Alleman en Allevrouw. Zij vormen beeltenis van God omdat zij delen in het Zelf van God. Woord en Geest zijn immers uitdrukking van het wezen van God. Als mens weerspiegelen zij deze verhouding in henzelf. Hun *zelf* bestaat uit een speciaal bepaalde identiteit

¹⁰ *Het spel van Woord en Geest*, 46.

¹¹ Suurmond verklaart dit aldus: "Een spel zonder beperkingen is immers geen spel (...) Alleen eindige, beperkte wezens kunnen daarom spelen. In de geconcentreerde poging om hun grenzen te verleggen, ervaren ze de vreugde van hun eindigheid. Ook als in de toekomst het koninkrijk geheel doorgebroken zal zijn en Gods Woord en Geest de schepping volkomen doorwonen, blijven mensen eindige schepselen die voor hun bestaan afhankelijk zijn van God 'die alleen onsterfelijkheid bezit' (1 Tim. 6:16) (...) Onze eindigheid zal in het Godsrijk vrij zijn van alles wat thans het sabbatsspel bederft. Zij zal pure liefde zijn die geheel opgaat in het samenspel met de schepping. En omdat Gods zelf, bron van het Woord en de Geest, onuitputtelijk is, zal dit spel oneindig blijven boeien door telkens nieuwe vormen van verrassing en vreugde en een immer toenemend vermogen om de eigen grenzen te verleggen." *Het spel van Woord en Geest*, 133. Het spel gaat, ondanks de begrenzing van de dood, dus wel dóór en in die zin is het leven met God een avontuur zonder eind.

(Woord) en een dynamische wisselwerking met de hun omringende wereld (Geest). Door de zondeval wordt de harmonische verhouding tussen beide uiteengetrokken. In het verhaal van Genesis 3 wordt dit als volgt verwoord. De slang houdt de mens in de hof voor dat God een potentaat is die hem met verboden omringt: "God heeft zeker wel gezegd dat jullie van geen enkele boom in de hof mogen eten?" (Gen. 3:1). Misleid door dit beeld van God als een machthebber grijpt de mens, uit angst het leven te zullen verliezen, eigenhandig naar wat God wil geven en zo ontstaat een fundamentele verwijdering. In de mens is nu een *vals* zelf opgeroepen, dat leeft vanuit de angst voor God en voor de dood met een daaruit voortvloeiende levenshouding van zelfhandhaving en zelfbehoud. Deze angst is letterlijk ziekteverwekkend. Men zou dit in theologische termen kunnen uitleggen als de vloek op de zonde. Suurmond ziet dit echter niet - forensisch-declaratorisch - als een veroordelend vonnis van God, maar meer als een psychologisch gegeven.

Vervolgens geeft hij aan dit mythische gegeven een algemene psychologische toepassing, waarin de begrippen *waar* en *vals zelf* in hun verschijningsvormen worden uitgewerkt. Het feit dat ons bestaan niet noodzakelijk is, opent enerzijds de leegte van het niet-zijn en de dood, anderzijds de mogelijkheid van een begrensd doch dankbaar ontvangen leven in de vreugde van het sabbatsspel, zoals door God bedoeld. "De angst voor de dood maakt dat ons zelf overwoekerd wordt door een vals zelf dat zich wil gronden en rechtvaardigen en daartoe vlucht in de starre orde van structuren en systemen. Want onveranderlijkheid houdt de illusie in stand dat de tijd niet voorbijgaat en men niet sterfelijk is. Tegelijk streeft het valse zelf ernaar om greep op het leven te krijgen, zo nodig ten koste van anderen, om het zo vast te kunnen houden. Door doodsangst gedreven in een onwaarachtig bestaan, kan het valse zelf alleen een onwaarachtig godsbeeld voorstellen. Zijn god is een statische, onveranderlijke god die een almachtige greep op leven en dood heeft, ten koste als het moet van de mens. Zo voedt de angst voor de dood een godsbeeld dat angst inboezemt. Het ware zelf daarentegen, is zich dankbaar bewust dat het bestaan een gratuite gave van God is en speelt het creatieve spel van Woord en Geest. De mens blijft daarmee nog wel sterfelijk, maar wordt niet geregeerd door angst voor de dood. Want wie leeft uit het ware zelf, weet zich verbonden met God zodat sterfelijkheid als schepselmatigheid wordt ervaren. Men vertrouwt erop, in de woorden van Okke Jager, dat vriendschap met de eeuwige Schepper een eeuwige vriendschap is."¹²

Samengevat: het *valse zelf* is dus het in zichzelf gekromde ik (*incurvitas in se*), dat vervreemd is van God en het leven in eigen hand tracht te houden (het 'vlees' van Rom. 7).¹³ Angst om de controle hierover te verliezen wortelt in de angst voor de dood. Kenmerkend voor het valse zelf is een krampachtige en defensieve

¹² *Het spel van Woord en Geest*, 132.

¹³ *Van religie naar geloof*, 72v., 89. Het 'narcistisch individualisme' is een uitingsvorm van het vlees en een kwade uitloper van het individualiseringsproces in het Westen, waardoor mensen opgesloten blijven in de egocentrische cirkel van behoeftenbevrediging. Als gevolg hiervan ziet Suurmond op mondiaal niveau een groeiende tweedeling tussen rijken en armen, het noordelijke en zuidelijke halfrond en een ecologische crisis, p. 97.

levenswijze. De natuurlijke drang tot zelfbehoud is zo overheersend geworden, dat alles ondergeschikt wordt gemaakt aan de behoefte tot overleven, vór voorbij het punt waarop de noodzakelijke behoeften bevredigd worden. Het valse zelf heeft de neiging om zichzelf te gronden in objecten buiten zich, "een 'god' buiten onszelf die ons een waarde kan geven die de dood overstijgt. Dit conformeren aan iets of iemand groter dan onszelf neemt de angst weg en geeft ons vrede."¹⁴ Als gevolg van deze overdracht ontstaat afgodendienst in allerlei vormen en variaties. En in het kielzog hiervan liggen ideologieën die in verabsoluteerde vorm weer tot afgoden worden. Het *ware zelf* daarentegen is de eigenlijke identiteit van de mens, die herschape[n] is door de Geest van God. In de wedergeboorte worden wij ervan bevrijd prooi te zijn van onze natuurlijke angst voor de dood. Wij worden buiten onszelf gevoerd tot God en dit houdt een decentrer[ing] van ons ego in. De doop met Woord-en-Geest betekent een openlijke breuk met het valse zelf en een zalving om te leven uit het ware zelf. Deze zalving stelt in staat om de waarheid te onderkennen, alle leugen te ontmaskeren en om te leven in de liefde (*caritas*).

Volgens Suurmond heeft Christus het leugenachtige godsbeeld, waaruit het valse zelf leeft, in zijn speelse rondgang hier op aarde en ten laatste in kruis en opstanding, definitief stukgeslagen. Gods liefde is onvoorwaardelijk, stelt dus geen voorwaarden vooraf; zij is dynamisch en creatief en vormt door het Woord en de Geest de menselijke verbondspartners naar zijn beeld. De christelijke theologie echter heeft het oude godsbeeld, waarin macht en geweld zijn geprojecteerd, gehandhaafd en aan het onvoorwaardelijke karakter van Gods relatie met ons afgedaan. Dit komt onder meer tot uiting in de klassieke verzoeningsleer, waarin het offer van Christus' leven als genoegdoening moet gelden aan een door onze zonden beledigde God. Zijn verbondsliefde wordt hier gedegradeerd tot een juridisch contract. In plaats hiervan stelt Suurmond een min of meer subjectieve verzoeningsleer, waarin bovengenoemde anselmiaanse componenten uitgezuiverd zijn. Hij kan Jezus niet zien als iemand die als ónze plaatsvervanger Gods straf voor onze zonden zou hebben gedragen. Het is veeleer andersom: "Christus is de 'plaatsvervanger' van God omdat we in zijn leven de passie van God zèlf zien die lijdt onder ons angstige, agressieve gedrag en niettemin ons kwaad niet vergeldt maar vergeeft."¹⁵ In het voetspoor van de exegeet A. Hultgren¹⁶ ziet hij de verlossing in Christus, welke gegrond is in Gods onvoorwaardelijke liefde (zoals door Marcus en Paulus verwoord), als de oudste traditielaag in het NT. De verlossing is universeel en zonder voorwaarden vooraf en als zodanig de bron van de rechtvaardiging door het geloof.

5.4 GENEZING

5.4.1 Jezus' helende activiteit

Jezus' genezingen staan in het kader van een volkomen overgave aan het leven in

¹⁴ *Het spel van Woord en Geest*, 135.

¹⁵ *Het spel van Woord en Geest*, 131.

¹⁶ *Het spel van Woord en Geest*, 127v., daarbij verwijzend naar A.J. Hultgren, *Christ and His Benefits*. Christology and Redemption in the New Testament, Philadelphia 1987.

Woord en Geest. Hij is de Speelman van God, die spontaan reageert op elke nieuwe, concrete situatie. Zo is Hij de charismatische mens die creatief en verrassend omgaat met Gods beloften en geboden. In zijn prediking en genezingen belichaamt Hij het spelkarakter van het Koninkrijk van God. Door middel van gelijkenissen houdt Hij de wereld een spiegel voor met een schokkend 'koninkrijksverschil'. En door genezingen - parabels van de daad - doorbreekt Hij de verstarde en verziekte wereldorde om anticiperend ruimte te maken voor de voltooiing op de eeuwige sabbat. Hij *spreekt* niet alleen in parabels, maar *is in eigen persoon* een levende gelijkenis. Zo leefde Hij het eindtijdelijke sabbatspel vóór.

Jezus' genezingen gingen niet terug op een bijzondere genezingsgave, die alleen Hij zou bezitten en uitoefenen. Wel had Hij een bijzondere relatie met God en dáárom werden mensen genezen in de ontmoeting met Hem. Daarin ligt het geheim van alle genezing. Jezus bezat om zo te zeggen de gave om iemand persoonlijk als subject te ontmoeten, met een intense bewogenheid en volledige aanvaarding, waardoor die mens van zijn (verholen) ziekmakende angsten werd bevrijd. Zo vond bijvoorbeeld de bezeten man in het land der Gerasenen genezing van zijn onbestemde angsten, die hem gedreven hadden in een vervreemdende orde die zijn ziel 'bezet' had. Zijn leven kreeg een nieuwe zin in een dynamiek van geven en ontvangen. Jezus genas volgens Suurmond op deze manier veel ziekten met een psychologische of neurologische oorsprong. Hij verhielp betrekkelijk weinig aandoeningen van puur fysieke aard, zoals bijvoorbeeld het laten aangroeien van verloren of te korte ledematen (Luc. 6:6-11). En alle genezingen hadden ten doel deel te geven aan het koninkrijksleven, d.w.z. aan het leven naar de Geest, waarin God het voor het zeggen heeft en Hij Koning is - op de helende weg naar de voltooiing.

Overweging van ons

Hier speelt een psychologisch verklaringskader als hermeneutisch apriori ('Vorverständnis') Suurmond parten. Waarom zou ziekte veelal teruggaan op latente angsten van het valse zelf voor de dood? Het doet allemaal wat gezocht aan. Zo geeft de genezing van de blindgeborene in Johannes 9 bijvoorbeeld niet direct het beeld van een intense ontmoeting met Jezus, die hem van zijn 'ziekmakende angsten' bevrijdt. Integendeel. Jezus strijkt modder op de ogen van de man en schrijft vervolgens een reinigingskuur voor, die effectief blijkt. Heel geleidelijk gaan hem de ogen open, ook in geestelijke zin. Vlak na zijn genezing spreekt hij nog over 'Iemand die Jezus heet' (9:11), later over 'Hij is een profeet' (17) en pas op het eind komt hij tot de belijdenis van Christus als Heer: 'Ik geloof, Heer,' en hij boog zich voor Jezus neer' (38).

Niettemin kunnen de door Suurmond gesignaleerde angsten wel degelijk een rol spelen in ziektebeelden en kunnen deze aan de oppervlakte komen bij innerlijke genezing (o.a. van depressiviteit).

5.4.2 Genezingsberichten. Demonen en engelen

Verder stelt Suurmond dat veel genezingsverhalen literaire verdichtingen zijn. De genezingen hebben zich feitelijk veelal procesmatig voltrokken. Maar in de tekst zijn ze samengebond in één enkele ontmoeting, terwijl er in werkelijkheid meerdere zijn geweest. Overigens is het mogelijk dat "in sommige situaties,

wanneer de betrokkene er rijp voor is, het ineens kan 'klikken' en de verbetering inderdaad snel plaats vindt."¹⁷ In dit licht moeten wij de wonderen van Jezus zien: niet als miraculeuze gebeurtenissen, maar als verhalen waarin de betrokkenen onder invloed van Jezus zichzelf hervinden, hun angsten overwinnen en blakend van vertrouwen weer op weg gaan. In het geval van demonenuitdrijvingen moeten wij volgens Suurmond niet denken aan bovennatuurlijke, kwaadaardige wezens die bezit van een mens hebben genomen en die door Jezus vervolgens worden weggestuurd. In de bijbel en dan vooral in het NT wordt, onder invloed van het Griekse volksgeloof en Perzische ideeën, wel melding gemaakt van boze geesten, maar een zgn. demonologie ontbreekt toch. Demonen zijn veeleer monsterlijke verbeeldingen van onze angsten. De psychologie leert dat het latente conflict tussen angst en vertrouwen in ons mensen wordt geëxtrapoleerd in buitenaardse wezens, die met elkaar een soort kosmisch duel uitvechten. Wanneer Jezus demonen uitdrijft, betekent dit in feite dat Hij de doodsangst, die ons leven bederft, overwint. En dit werk zet Hij nog steeds voort door zijn Geest in de kracht van zijn opstanding.

In een soortgelijk psychologisch verklaringskader ligt het spreken over engelen in de bijbel. Zij verschijnen op scharnierpunten in de tijd en worden vermeld in geschriften met een sterke eindtijdverwachting. Suurmond oppert de gedachte: "Een verschijning van een engel lijkt synoniem te zijn met een ervaring van Gods Geest. Waar in de bijbel veel gesproken wordt over engelen, wordt de Geest minder genoemd. Omgekeerd wordt minder naar engelen verwezen als de Geest op de voorgrond treedt. Kennelijk overlappen de beide begrippen elkaar. Engelen vertegenwoordigen God, zoals ook de Geest als 'God in actie' wordt ervaren."¹⁸ Engelverschijningen en Geestervaringen lijken dus te wijzen op identieke gebeurtenissen. Maar hoe deze nu te interpreteren? Ook hier komt de psychologie te hulp. In een engelverschijning licht mijn onderbewuste ware zelf op in de staat der voltooiing, zoals deze diep in mijn ziel droomt en ik deze herken in Jezus. Suurmond licht toe: "Dit beeld van mijzelf dat in de Geest-geïnspireerde ontmoeting in de ander oplicht, kan ik als de verschijning van een engel ervaren. Dit gebeurt soms tijdens de ontmoeting maar vaker pas later, als mijn onderbewuste de ontmoeting verwerkt. Vandaar dat engelen vaak tijdens de slaap in dromen verschijnen. Het is een ervaring die mij ten diepste bemoedigt. Ik ben nog lang niet zover dat ik aan dat beeld beantwoord (dit is het aspect van het 'andere' en verhevene aan de engel), maar het helpt mij om mijn weg daar naartoe te vervolgen (...) Zo heeft een engelverschijning een helende kracht. In tijden van een crisis, waarin mijn wereldje scheuren gaat vertonen en de angst en daarmee gepaard gaande blokkades hevig de kop opsteken, geneest zij mij van deze angst. 'Vrees niet, aanschouw in mij je glanzende bestemming', is wat een engel als het ware tegen mij zegt."¹⁹ Dat dergelijke ervaringen zelfs een fysiek helend effect kunnen hebben, behoeft geen betoog.

Wij gaan nu bezien hoe de weg van heling door de ontmoeting met Christus *door*

¹⁷ *Geestesgaven zijn gewone mensen*, 100.

¹⁸ *Geestesgaven zijn gewone mensen*, 106.

¹⁹ *Geestesgaven zijn gewone mensen*, 109.

de Geest wordt bemiddeld en voortgezet.

5.5 DE GEEST ALS ESCHATOLOGISCHE GAVE

Suurmond benadrukt voortdurend de eschatologische realiteit van de Geest. In een artikel in het *Bulletin voor Charismatische Theologie*²⁰ zegt hij "dat de Geest zèlf, als de sfeer waarin God regeert, het eschatologische rijk vertegenwoordigt (Jes. 32:15-17)." En ook dat de Geest ons een voorschotservaring geeft op het komende Rijk van rechtvaardigheid, vrede en een vernieuwde schepping. Die voorschotservaring beleven we in de doop in Woord en Geest, in de charismata en in de liturgie als het sabbatspel van Woord en Geest, die culmineert in de dans.

5.5.1 De doop met Woord-en-Geest

In plaats van de uitdrukking 'doop in de Geest' geeft Suurmond de voorkeur aan 'doop met Woord-en-Geest'²¹ als de ervaringsdimensie van het nieuwe leven dat Christus schenkt. Hij neemt afstand van de *second blessing*-opvatting binnen de pinksterbeweging, die deze Geestervaring teveel verbijzondert en bovendien in een wettisch patroon - in twee fasen - onderbrengt van a) wedergeboorte en b) Geestesdoop met glossolalie. De Geestervaring is volgens hem veel meer organisch ingebed in het hele christelijke en kerkelijke leven dat steeds vernieuwd wordt. Deze vernieuwing houdt in bekering, actualisering van de doopgenade en -beloften en ontvangst van geestesgaven. Suurmond noemt deze benadering de *kritisch-organische* interpretatie van de Geestesdoop. Het kritische is gericht op de kerkelijke leer en praktijk, die deze dimensie heeft genegeerd, maar evenzeer ook op de gelovige die door voortgaande bekering en Geestvervulling vernieuwd wordt. Zo ontvangen we kracht om aan ons valse zelf te sterven en uit ons ware zelf te leven in verbondenheid met God en de schepping. De doop met Woord-en-Geest is een evident eschatologisch-pneumatologisch gebeuren, want hierin openbaart zich onze eindtijdelijke identiteit.

5.5.2 De charismata

De Geestesdoop is nauw verbonden met de genadegaven. Hij ontsluit niet zozeer gaven in de gelovigen, veeleer maakt hij mensen *zelf* tot een gave voor anderen. Wij hebben geen geestesgaven, maar worden een gave in de vrije ontmoeting met de medemens als unieke persoon.²² In een dergelijke ontmoeting gebeurt God. Suurmond schrijft: "Zelf zie ik de Geestesdoop als de experiëntiële dimensie van het christelijk leven waarin de Geest, middels vele ervaringen ("vullingen"), de waarheid van onze waterdoop concreet maakt door ons telkens weer te doen sterven aan onze zelfzucht en opstaan tot een zelfgave (charisma) ter verrijking van de gemeenschap."²³ Verder betekent de doop in de Geest "de ervaring van

²⁰ J.-J. Suurmond, "Acht boeken over de Heilige Geest", in: *BCT*, nr. 24, Joël 1989, 47.

²¹ *Het spel van Woord en Geest*, 112.

²² *Het spel van Woord en Geest*, 173-228; *Geestesgaven zijn gewone mensen*, 37-71 en *Van religie naar geloof*, 114.

²³ J.-J. Suurmond, a.a., in: *BCT*, nr. 24, 52.

Gods verzoenende kracht in Christus. Deze bevrijdt van het grijpende ego (het 'vlees') zodat mensen als Gods beeld een *chárisma* worden in gratuïte liefde."²⁴

We zijn hier wel ver van de sfeer waarin mensen met elkaar wedijveren om de hoogste gaven. Een charisma bevrijdt juist van geldingsdrang en zelfhandhaving en maakt een mens open voor de vrije ontmoeting met anderen. "Het hart van een charisma is de verwelkoming (...) van de ander in zijn of haar anderszijn (...) Want als we in een gave een moment bevrijd worden van onze doodsangst, en daarmee van onze drang tot zelfbevestiging, worden we ècht open voor de ander."²⁵ Het charisma bloeit dus op in een sfeer van ontmoeting en liefde. Dit laatste is belangrijk. Want hoewel Paulus bijvoorbeeld in 1 Korintiërs 12:9 spreekt van 'gaven van genezing', bedoelt hij de genezende ontmoeting. Het woord 'gave' wekt de indruk van een persoonlijke capaciteit of blijvend bezit. Niemand echter bezit de gave van genezing. Deze gave moet in de ontmoeting steeds opnieuw geschonken en ontvangen worden.

In hun samenspel zijn genadegaven een levend voorschot op Gods Rijk en "beleven mensen nu al iets van hun eindtijdelijke identiteit - in navolging van Jezus die reeds geheel en al de eindtijdelijke mens was."²⁶ Dit samenspel wordt het meest intens beleefd in de liturgie, ofwel in de viering van het sabbatsspel.

5.5.3 De charismatische viering als oefenplaats

De charismatische viering heeft voor Suurmond iets van een heilig spel van Woord en Geest voor Gods aangezicht. In het begrip spel ziet hij het wezen van de eredienst met daarin de volgende kenmerken: "Een echt spel wordt niet gedomineerd door orde en ook niet door chaos. Het bestaat uit de creatieve integratie van orde (woord, regels) enerzijds en de spontane inbreng en dynamiek (geestdrift) van alle deelnemers anderzijds."²⁷ In een dergelijke viering stijgen we op tot eschatologische hoogten en anticiperen we op de eeuwige sabbat. Er is sprake van een eindtijdelijke beleving.

Suurmond past verder de zes elementen uit Huizinga's definitie van het spel²⁸ toe op de charismatische viering. De viering is 1. een vrijwillige bezigheid; 2. binnen vaste grenzen van tijd en plaats; 3. met vrijelijk aanvaarde regels; 4. een doel in zichzelf; 5. met spanning en vreugde; en 6. anders dan het normale leven.

In dit vrije spel van geestesgaven wordt God om niet de eer gebracht. In de viering 'verspillen' we onszelf helemaal aan God. Maar hierdoor komt ons ware zelf tot uitdrukking, worden we bevrijd van ons valse zelf, dat alleen maar in termen van nut en doelmatigheid kan denken. "In het nutteloze spel van de viering wordt het leven pas echt ernstig genomen als vrije gave van God. Hier breekt Gods rijk al enigszins door, zodat de viering zowel reeds het eeuwige leven zelf is (de oosters-orthodoxe visie) als het middel tot heil en bevrijding (de rooms-

²⁴ J.-J. Suurmond, "De Geestesdoop: kracht tot menswording", in: *BCT*, nr. 39, Cunera 1997, 24.

²⁵ J.-J. Suurmond, "Gaven tot gemeenschap", in: *BCT*, nr. 29, Jeanne d'Arc, 1992, 42.

²⁶ *Het spel van Woord en Geest*, 180.

²⁷ *Het spel van Woord en Geest*, 71.

²⁸ J. Huizinga, *Homo ludens*, Proeve eener bepaling van het spelelement der cultuur, Haarlem 1952.

katholieke opvatting)."29

Uit dit alles blijkt dat de charismatische viering een duidelijk eschatologisch-pneumatologisch karakter draagt. "De viering is *in* deze wereld maar niet *van* deze wereld, een spanning die veroorzaakt wordt door het gegeven dat het Godsrijk 'reeds nu' doorgebroken is in het voorschot van de Geest (...) maar 'nog niet' helemaal (...) Evenals Jezus leeft ook de kerk nu echter nog in de oude wereldorde die zij, als een levende parabel, steeds weer openbreekt naar de orde van het eeuwige sabbatsspel dat in de viering het duidelijkst zichtbaar wordt."<30

Het fysieke aspect daarvan komt het sterkst tot uitdrukking in de *dans*. De dans is een van de zuiverste en meest volmaakte vormen van spel. In de godsdienst van Israël was hij een normale liturgische expressievorm. Suurmond vindt hem kenmerkend voor de holistische 'derde wereld'-spiritualiteit met haar integratie van lichaam en geest. "In de liturgische dans komt ons lichaam echter weer tot zijn recht. We worden verlost van onze afstandelijke, reflectieve houding die ons lichaam en de natuur tot een object maakt. In de dans leren mensen om weer direct en spontaan te leven, in plaats van in afgeleide zin met ideeën *over* het leven. De dans is een bevestiging van ons bestaan als schepsel en een viering van het vlees waarin we op priesterlijke wijze de vreugde van de hele schepping uiten over het feit dat zij een woonplaats is van het Woord en de Geest. We bewegen in een harmonieus samenspel met de schepping in ritme, ruimte en tijd."<31

De dans is bovendien een vrolijke vorm van verzet tegen lijden en kwaad en heeft als zodanig een helende uitwerking. Suurmond brengt zo - middels het fenomeen van de dans - op verrassende wijze een helingsaspect naar voren, en dat binnen een pneumatologisch-eschatologisch kader.

5.5.4 Tongentaal als genezend spreken

De tongentaal of glossolalie is het direct door de Geest geïnspireerde gebed, waarin we geen gebruik maken van onze gewone, rationele taalvaardigheid. Het is het onuitsprekelijke gebed waar Romeinen 8:23-27 op doelt. Suurmond beschouwt het als een psychisch heel gezonde, ja therapeutische expressiemogelijkheid. Het is "een heel primaire, menselijke gevoelstaal, waarin ons onderbewuste zich opent en zich, ongehinderd door grammaticale regels, vrijelijk uitdrukt in allerlei klanken (...) We worden bevrijd van onze angstige, rationele greep op onszelf. Negatieve spanningen vinden in glossolale klanken een uitweg, zodat deze een in psychisch opzicht gezonde functie hebben. Het uitdrukken van onze verwarrende, conflicterende gevoelens bundelt ons, maakt ons één, zodat we met aandacht de ander tegemoet kunnen treden. Er komt ruimte in ons innerlijk, waardoor we het 'andere' van andere mensen kunnen ontvangen. Reden waarom in het pastoraat het glossolale gebed (hardop of in stilte) ervaren kan worden als een hulp om de ware nood van de pastorant te verstaan. Anderzijds kunnen ook positieve spanningen, zoals het verlangen om God te danken en te loven, tot uitdrukking komen zonder geremd te worden door de

²⁹ *Het spel van Woord en Geest*, 99.

³⁰ *Het spel van Woord en Geest*, 105.

³¹ *Het spel van Woord en Geest*, 104v.

beperkingen van onze gewone taal en denkprocessen."³²

Juist omdat ze in vrijheid geuit wordt, kan glossolalie vreemd overkomen in een cultuur die door het analyserende verstand wordt gedomineerd. Zij doorbreekt de normale, rationele orde en heeft daarom iets speels, iets ongecontroleerds. Zij is echter geen extatische ervaring: wij treden niet uit onszelf. Veeleer komen we in de dwaasheid van de tongentaal juist meer tot onszelf. De Geest bedient zich van het glossolale gebed om vrijuit voor God onze diepste gevoelens en zorgen te uiten en helpt zo om onze angsten te boven te komen. In deze zin werkt tongentaal genezend en bevrijdend voor degene die haar spreekt.

Evenzeer heeft het een functie in de voorbede. In een wereld, die kreunt onder onrecht en frustratie, vertolkt de glossolale uiting het onuitsprekelijk zuchten en steunen van de Geest ten behoeve van de schepping, die lijdt onder haar onvoltooide staat. Overigens meent Suurmond niet door middel van de voorbede een persoon of gang van zaken op afstand ten goede te kunnen beïnvloeden. Voorbede is "niet een soort afstandsbediening waarin we levens van mensen proberen te beïnvloeden, maar een verdieping van onze aandacht voor en erkenning van de lijdende ander/Ander. Voorbede vergroot onze verbondenheid met de eenzamen en lijdenden, met de geschonden natuur, en in hen met God."³³

5.5.5 Paranormale gaven

Binnen de charismatische gemeenschap heerst een veilige sfeer van onderling vertrouwen, waarin de unieke identiteit en bijdrage van de ander als een gave verwelkomd wordt. Dit vertrouwen heeft verder een helende invloed op door angst veroorzaakte psychische en lichamelijke kwalen. De behoefte aan rationele beheersing vermindert, zodat ook ruimte komt voor paranormale inzichten en toepassingen. Dit alles behoort tot de mogelijkheden die de Geest schenkt.

Suurmond kent op dit punt geen voorbehoud of theologische reserve: alles wat God geschapen heeft is goed, inclusief zgn. paranormale gaven en verschijnselen, tenzij ze deel uitmaken van het geloof in een afgod, ze door angst zijn gemotiveerd of haaks staan op Gods bevrijdende weg. Maar afgezien daarvan mogen we uitingen als tongentaal en profetie, een verschijning van engelen, een genezing zonder medicijnen, een duiveluitdrijving e.d. onbevangen tegemoet treden, zoals deze overigens in niet-westerse culturen gewoon onderdeel uitmaken van het dagelijkse leven. Paranormale genezers herstellen de oorspronkelijke verbondenheid met God en de schepping door de open ontmoeting en dragen daarin helende energie over. "Zij bemiddelen tussen de Bron van genezing aan 'de overzijde', en de zieke (...) Genezers zijn vaak open, invoelende mensen; 'charismatische' persoonlijkheden die de zieke 'zien' en ontvangen in zijn of haar unieke eigenheid. Kortom: ze ontmoeten de zieke. Hierop ligt de nadruk, ook in de 'liturgie' van massale genezingsbijeenkomsten. Zo wordt God in hen transparant en ontvangt de zieke het vertrouwen om de fragmenterende angst te overwinnen en de weg naar voltooiing te gaan. Dit helende proces kan bevorderd

³² *Geestesgaven zijn gewone mensen*, 132v.

³³ *Geestesgaven zijn gewone mensen*, 138.

worden door profetische inzichten of een intuïtief aanvoelen van de zieke, waardoor deze zich gekend voelt."³⁴ Zo werkt de Geest van Christus in al wat leeft. De kerk heeft de taak dergelijke paranormale genezingen met vreugde te begroeten en ze niet bij voorbaat als onchristelijk te bestempelen en te verwerpen, zoals in het verleden en veelal tegenwoordig nog wordt gedaan.

5.6 DIENST DER GENEZING

Suurmond ziet de dienst der genezing als een afgeleide vorm van het charismatische pastoraat, dat opkomt uit en staat in de context van de charismatische viering. De ontmoeting in de samenkomst is namelijk de grondvorm van alle pastoraat. Dáár, in de gemeenschap, ontvangt men Christus door Woord en Geest, die de doodsangst doet wijken en nieuw vertrouwen schenkt. In deze positieve sfeer kan ik een onvermoede gave worden voor iemand, die op dat moment behoefte heeft aan waarheid, troost of bemoediging. Omgekeerd kan ik zelf door een ander een verruimend inzicht ontvangen dat mij verder helpt in mijn levenssituatie. Zo gaat er van de viering een grote pastorale kracht uit.

Het pastorale gesprek is een uitloper van deze liturgische viering en spitst zich toe op het leven van alledag of op een meer specifieke situatie. Het is in principe een vrije ontmoeting van de hulpvrager en de pastorale medewerker, waarin beiden door elkaar worden gevormd. Men luistert naar elkaar, geeft morele steun en zoekt opheldering in eventuele conflicten. Maar er gebeurt meer, doordat er een speels element wordt toegevoegd in de vorm van humor, stilte, gebed, schuldbelijdenis, handoplegging, zalving, riten, symbolen, iconen of zelfs een beweging van dans.

De pastor betracht een zo groot mogelijke ontvankelijkheid, mede met behulp van glossolale gebedsuitingen. De hulpvrager kan in deze charismatische ontmoeting bevrijding ervaren van (latente) angstgevoelens en daarmee van het valse zelf. Hierdoor leert men op een nieuwe wijze, in creatieve wisselwerking met de realiteit waarin men staat, om te gaan met de eigen vastgelopen situatie. Innerlijke blokkades worden weggenomen, het ware zelf geactiveerd en zo komt de weg vrij naar heling. Het doel van deze pastorale ontmoeting is dat men zelf weer een gave wordt voor anderen.

5.7 DE PERSOON VAN DE GENEZER

Over de bediener van genezing zegt Suurmond nog een aantal aanbevelenswaardige dingen. Zij vestigen vooral niet de aandacht op zichzelf, maar wijzen van zichzelf af naar 'de overzijde', naar de Bron van absolute goedheid die in hen verschijnt. Zij genezen niet zelf maar zijn slechts instrument, kanaal van de goddelijke kracht of energie. "Op deze Bron hebben zij geen greep. God gaat hen letterlijk te binnen en te buiten. Zouden zij doen alsof zij het zélf

³⁴ *Geestesgaven zijn gewone mensen*, 112.

zijn die genezen, dan slibt de helende stroom komend van 'de overzijde' snel dicht."³⁵ De waarachtige genezer is tegelijk ook de *gewonde* genezer, die lijdt onder het feit dat velen ziek blijven en niet genezen. De echte genezer heeft de moed om een gewonde genezer te zijn en dit te delen met anderen. Alleen zo kan voorkomen worden dat de zieke tot de zwakke partij ofwel tot object wordt gemaakt.

Als voorbeeld hoe de kerk in dit opzicht als charismatisch kan functioneren, schetst Suurmond het volgende illustratieve beeld. "Kerkelijke gelovigen, en dit geldt vaak extra voor ambtsdragers en pastorale deskundigen, hebben in hun hoofd te vaak een of ander vaststaand programma. Dit programma bevat allerlei opvattingen over de plichten van de gelovige. Deze moeten bijvoorbeeld voldoen aan zekere ethische normen en bepaalde dogmatische overtuigingen onderschrijven. Vaak is dat programma gestoeld op de mythe van de kerk als enig instituut waarin God actief zou zijn. Wie echter met zo'n programma, hoe goed bedoeld ook, de ander tegemoet treedt maakt deze tot een object. Zo wordt een helende ontmoeting onmogelijk gemaakt en functioneert de kerk niet meer als een charismatische gemeenschap. Zoals ik eerder al aangaf, dienen ambtsdragers het voorbeeld te geven door hun ziel niet te verbergen achter een rol, maar hun eigen teleurstellingen, geloofstwijfels en on vervulde verlangens met gemeenteleden te delen. Het belangrijkste dat een pastor te geven heeft is niet 'iets', zoals een arts met haar recept of een maatschappelijk werker met zijn advies, maar zichzelf. Een pastor is niet in de eerste plaats geroepen om pijn en gebreken weg te nemen, maar om deze te delen. Hij of zij is geen geneesheer, maar bereidt de weg naar de Heer die geneest. Jezus zelf is als hogepriester, dus middelaar tussen de mens en God, iemand die mee kan voelen met onze zwakheden omdat hij op gelijke wijze als wij met het leven geworsteld heeft (...) In het tonen van de eigen zachte plek, bevrijdt de pastor anderen van schuldgevoelens en de onmogelijke eisen die aan een 'goede gelovige', bewust of onbewust, worden gesteld. Ze kunnen nu hun eigen twijfels en onzekerheden uitspreken. Ook wordt de illusie weggenomen dat we ooit in dit leven zonder lijden zouden kunnen zijn; een illusie die de pijn alleen maar vergroot. Het delen van de pijn opent mensen voor elkaar, wat een helende kracht heeft."³⁶

5.8 CONCLUSIES

1. Suurmond brengt een nieuw aspect naar voren, namelijk *de (diepte-)psychologische achtergronden en oorzaken van ziekte*. Zo noemt hij de latente angst voor en opstand tegen de dood, die in ieder mens aanwezig zijn en die verstikkend en misvormend inwerken op zijn gedrag én op zijn fysieke bestaan. Deze existentiële doodsangst gaat weer terug op een verstoord samenspel tussen de objectieve en subjectieve pool in de persoonlijkheid.³⁷ Suurmond grijpt hierbij

³⁵ *Geestesgaven zijn gewone mensen*, 113.

³⁶ *Geestesgaven zijn gewone mensen*, 115v.

³⁷ In zijn *Van religie naar geloof* gebruikt Suurmond de termen 'autonomie' en 'verbondenheid' als de beide polen die geïntegreerd dienen te zijn voor een authentieke identiteit. Ook hier is de

terug op gedachten van E. Drewermann, E. Becker en S. Kierkegaard. Over de laatste schrijft hij: "Uit Kierkegaards hele werk blijkt dat voor hem de ideale mens, dus het ware zelf, bestaat uit een optimaal samenspel tussen het subjectieve en het objectieve. Deze twee polen kunnen ook op allerlei andere wijzen benoemd worden, zoals mogelijkheid en noodzakelijkheid, kunnen en moeten, vrijheid en beperking. Teveel vrijheid leidt tot chaos; teveel beperking leidt tot verstikking. Dit correspondeert met mijn visie dat het menselijke zelf bestaat uit een samenspel van de Geest (wisselwerking met de wereld) en het Woord (onze omschreven, bepaalde identiteit). Teveel nadruk op de Geest leidt tot wanorde. Anderzijds leidt een te groot accent op het Woord tot verstarring. Beide afwijkingen, waarvan de laatste verreweg het meest voorkomt en zelfs in zijn milde vormen voor 'normaal' versleten wordt, worden veroorzaakt door de angst voor de dood, en zijn kenmerkend voor het valse zelf. Deze existentiële angst ontstaat wanneer de ongegrondheid en daarmee eindigheid van het bestaan niet als vrije gave van God die uitnodigt om te spelen wordt beleefd, maar als pure noodzakelijkheid en zinloos noodlot. De vrijheid, voorwaarde om te spelen, wordt dan als huiveringwekkende leegte ervaren wat tot vluchtgedrag leidt."³⁸

2. Suurmonds reflectie over het charismatische mondt uit in een *theologie van de ontmoeting*. Hiermee doorbreekt hij het dikwijls oppervlakkig spreken over 'gaven' (natuurlijk-bovennatuurlijk enz.). Zijn insteek is veel dieper en raakt de kern: wanneer mensen elkaar als unieke personen werkelijk ontmoeten en de 'zachte plek in hun gezicht' durven tonen, d.w.z. zich kwetsbaar opstellen, worden zij een geestesgave voor elkaar en verschijnt God. Dit is het geheim van de kerk als gemeenschap. Dit is ook het geheim van genezing.

3. Het is tevens een *theologie van de bevrijding*, namelijk van de angst voor de dood, die tot een defensieve levenswijze leidt, tot het sabbatsspel van God. Het valse zelf (het begerige ego) ziet onze sterfelijkheid als noodlot en probeert dit te overstijgen door zichzelf te gronden in afgoden zoals carrière, status en ideologieën. Hierdoor wordt de eigen identiteit (de 'ziel' of 'geest' als het centrum van de mens) geweld aangedaan, want zij vlucht in een starre orde ten koste van de wisselwerking met de omringende wereld. De beleving van de opstanding van Christus echter bevrijdt uit het valse zelf tot een leven uit het ware zelf in harmonie met God en de schepping. Door de doop met Woord-en-Geest wordt deze bevrijding in Christus een ervaringswerkelijkheid, die gestalte krijgt in een leven vanuit de liefde die de wet vervult. Deze bevrijding kan doorwerken tot in onze lichamelijkheid en is dus helend.

4. Verder doet Suurmond recht aan het *fysieke aspect van het evangelie* door het te verbinden met: a) de charismata (waaronder gaven van genezing en de

doodsangst oorzaak van verstarring in een van beide polen: "(...) autonomie wordt dan narcisme waarin we onszelf tot middelpunt van het universum maken en verbondenheid wordt afhankelijkheid waarin we onszelf verliezen. Dit is wat de bijbel zonde noemt," p. 89.

³⁸ *Het spel van Woord en Geest*, 133v.

glossolalie), die op hun beurt weer gekoppeld zijn aan de doop met Woord-en-Geest, welke weer organisch verankerd ligt in het hele christelijke en kerkelijke leven;

b) de charismatische viering als zodanig, met zijn ruimte voor gevoelsuitingen en fysieke expressies, in het bijzonder de dans.

5. In de charismatische gemeenschap is *genezing* een uitvloeisel van het spel van Woord en Geest. Zij kan geschieden door de helende ontmoeting met de Eeuwige, die bevrijdt van (latente) angsten. Op dit laatste ligt de nadruk. Deze genezing wordt bemiddeld door de Geest via christelijke of paranormale bedieners. Lichamelijke genezing wordt echter niet op de voorgrond geplaatst, evenmin als dat in het evangelie gebeurt.

6. Genezing stelt onze eindtijdelijke bestemming tegenwoordig door de Geest. Suurmond geeft een evenwichtige omschrijving van het *werk van de Geest* in relatie tot de schepping en het eschaton. Wij noemen ter adstructie drie punten:

a) de Geest is voluit eschatologische gave en werkt vanuit de toekomst tot in de schepping;

b) de charismata zijn door de Geest opgenomen scheppingsgaven met een hoog eschatologisch gehalte. Ze vormen een voorschot op het eeuwige sabbatspel;

c) de term 'sabbatspel' verwijst zowel naar de schepping als naar het eschaton.

6.1 INLEIDING

J. Veenhof (*1934) studeerde in Kampen, promoveerde in Göttingen en was leraar aan het Predigerseminar en de Bibelschule te St. Chrischona bij Basel en predikant te Basel. Van 1973-1989 was hij verbonden aan de Vrije Universiteit te Amsterdam als hoogleraar dogmatiek, dogmageschiedenis en symboliek. Daarna was hij tot zijn emeritaat predikant van de evangelisch-reformierte Kirchgemeinde van Thun-Strättligen. Hij woont nog steeds in Zwitserland en geldt internationaal als een autoriteit op het gebied van de (gereformeerde) theologiegeschiedenis en pneumatologie. Veenhof is niet bestuurlijk verbonden geweest aan de CWN, maar heeft in zijn publicaties en artikelen, onder meer ook in het *Bulletin voor Charismatische Theologie*, blijk gegeven van zijn kennis van de charismatische beweging en betrokkenheid bij de charismatische vernieuwing. Ook was hij nauw betrokken bij de oprichting van de leerstoel Theologie van de Charismatische Vernieuwing aan de Vrije Universiteit in 1993. Zijn grote affiniteit met de charismatische spiritualiteit blijkt uit zijn artikel "Problemen en perspectieven in de ontmoeting tussen gereformeerde en charismatische vroomheid."¹

Wij zetten onze beschouwing in met Veenhofs kennismaking met de charismatische beweging en de daaruit voortvloeiende aandacht voor de pneumatologie (6.2 en 6.3). Daarna kijken we hoe hij vanuit een hernieuwde visie op het werk van de Geest ingaat op de vragen van ziekte en genezing (6.4). Tenslotte vernemen we hoe Veenhof komt tot een aanbeveling van de dienst der genezing en de samenwerking tussen pastor en medicus (6.5)

6.2 CHARISMATISCH GERAAKT

Veenhof beschouwt de charismatische beweging als een gezonde reactie op de rationalisering van de westerse cultuur onder invloed van een toenemend technisch kennen en kunnen, als ook op het intellectualisme en formalisme dat zich in kerk en theologie breed heeft gemaakt. Legitiem is z.i. ook haar streven naar rehabilitatie van de charismata, die zowel de individuele als de gemeenschappelijke geloofsbeleving versterken. Deze geloofsvernieuwing beperkt zich niet tot de geest maar raakt ook het lichaam. Dat de Geest integraal ook genezend in het lichaam kan doorwerken, is voor Veenhof een ontdekking, waarbij hij tegelijk verdrietig constateert dat deze Geesteswerking eeuwenlang voorbij is gezien in de hoofdstroom van de theologie.

In een aantal artikelen voert hij een pleidooi voor hernieuwde aandacht voor dit

¹ In: Jan Veenhof, *Vrij gereformeerd*. Verzamelde artikelen bezorgd door Dirk van Keulen, Kees van der Kooi, Aad van Egmond en Martien Brinkman, Kampen 2005, 245-257 (voortaan weergegeven met: *Vrij gereformeerd*). Dit artikel bevat veel autobiografische momenten. Oorspronkelijk gepubliceerd in: C.J. Wethmar en C.J. A. Vos (red.), *'n Woord op sy tyd. 'n Teologiese feesbundel aangebied aan Professor Johan Heyns ter herdenking van sy sestigste verjaardagsdag*, Pretoria 1988, 173-183.

verwaarloosde aspect van het werk van de Geest, liefst in samenspraak met de medische wetenschap. Hieronder volgen wij zijn gedachten die zich sterk in charismatische richting hebben ontwikkeld. En hoewel Veenhof zich niet bestuursmatig binnen de CWN beweegt, is er toch sprake van een positieve waardering en ziet hij de opkomst van de charismatische beweging (cb) primair als een signaal naar de kerken toe, dat een appèl inhoudt: "Het moet ons, gereformeerden, te denken geven, dat christenen ook uit onze eigen denominaties die al lang leden aan de dorheid van het kerkelijk leven en de matheid van het eigen geloof aangetrokken worden door wat zij in de cb aantreffen: enthousiasme, gemeenschapsbetoon, gebed en bijbelstudie, vaak nog meer dan de glossolalie of andere bijzondere gaven. Zo houdt de cb ons een spiegel voor en dringt zij ons tot het zoeken en open leggen van wegen naar echte bezieling. Verwachten wij niet te weinig van de Heilige Geest? En respekteren wij zijn vrijheid?"²

Bij zijn overwegend positieve beoordeling van de charismatische beweging plaatst hij ook enige kritische kanttekeningen. a) Er is het gevaar van *verabsolutering*: van een eenzijdig verlangen naar de charismata in het algemeen en naar buitengewone charismata in het bijzonder, zoals glossolalie en profetie. "Meermalen zit daarachter de zucht naar grijpbare, voor ieder evidente tekenen van Gods presentie en aktiviteit."³ Veenhof wil echter van een voorkeur voor of rangorde van bepaalde charismata niet weten. De gemeente is toegerust met een wijd geschakeerd instrumentarium van functies en diensten. Bovendien is de hele onderscheiding tussen natuurlijk en bovennatuurlijk problematisch.⁴ Jezus Christus sluit in zijn herscheppende werk aan bij de structuren en mogelijkheden van de geschapen werkelijkheid, ook van de rijk geschakeerde potenties van het menszijn. In feite is elke gave natuurlijk (want schepselmatig functionerend in een netwerk van menselijke relaties), én bovennatuurlijk (want door de Geest geschonken en geactualiseerd in een bepaalde situatie) tegelijk.

b) Er loert het gevaar dat de aandacht voor de geloofservaring tot eenzijdigheden gaat leiden. Veenhof wijst erop "dat een 'kultiveren' van de eigen persoonlijke of gemeentelijke ervaringen kan bewerken, dat de zorg voor de wereld en de inzet in de sociale en politieke sfeer erbij inschieten."⁵ Zo kan in de verhouding Woord en Geest het accent onevenredig op de laatste komen te liggen. Hij hoopt dan ook op

² J. Veenhof, "Wat de charismatische beweging ons te zeggen heeft", in: *BCT*, nr. 11, Petrus en Paulus 1983, 8.

³ J. Veenhof, a.a., in: *BCT*, nr. 11, 7.

⁴ J. Veenhof, "Charismata - bovennatuurlijk of natuurlijk?", in: J.H. van de Bank, e.a. (red.), *Ervaren waarheid*. Opstellen aangeboden aan Dr. H. Jonker ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk aan de Rijksuniversiteit Utrecht, Nijkerk 1984, 120-133. Ook in: *Vrij gereformeerd*, 228-240.

⁵ Zie noot 3. In een later artikel nuanceert Veenhof deze kritiek en verwijst hij naar het boek van L. Christenson, *A charismatic Approach to social Action*, London 1974. Zie zijn "De betekenis van de charismatische beweging voor theologie en kerk", in: *BCT*, nr. 30, Simon en Judas 1992, 15; *Vrij Gereformeerd*, 278-289. Vergelijk ook deze uitspraak: "Zoals de bevrijding van de *psyche* en die van het *soma* samenhangen, zo horen ook de bevrijding van persoon en wereld bijeen (...) Het is verheugend te kunnen zeggen, dat de CWN in haar publicaties en activiteiten een intense aandacht voor de wereld en de maatschappij aan de dag legt", in: C.J. Wethmar en C.J. A. Vos (red.), a.w., 182; *Vrij Gereformeerd*, 256v.

een diepgaande systematische reflectie van de geloofsinhoud, waaronder de ecclesiologie.

c) Verder vreest hij spanningen en verdeeldheid binnen de kerken als charismatische gelovigen in de gemeente tot 'in-groups' verworden, die zich onwillekeurig gaan verheffen boven andere gemeenteleden, die zich op hun beurt weer distantiëren en zich vervreemd gaan voelen.

d) In een later artikel⁶ brengt Veenhof naar voren dat een deel van de representanten van de charismatische beweging nog overwegende moeite heeft met de theologische waardering van de schepping. Inzake de oorsprong en aard van de charismata blijft men in de lijn van het klassieke pentecostalisme nog te veel steken in het dualisme van natuurlijk en bovennatuurlijk, namelijk dat deze gaven direct teruggaan op de Geest en geen creatuurlijk substraat zouden hebben. Veenhof acht dit dualisme onhoudbaar en stelt dat de Geest in zijn vrijheid gebruik maakt van de eigenschappen en kwaliteiten die mensen van huis uit meebrengen. Een verdere principiële bezinning op de status van schepping en natuur is daarom nodig. De genade staat niet vijandig tegenover de schepping, maar restaureert en completeert haar.

6.3 AANDACHT VOOR DE PNEUMATOLOGIE

Veenhof heeft zijn inaugurele rede bij de aanvaarding van zijn hoogleraarschap aan de VU op 11 oktober 1974 gewijd aan de Parakleet.⁷ Hij signaleert de laatste decennia een opmerkelijke herbezinning op de persoon en het werk van de Heilige Geest, welke is opgekomen in reactie op de eeuwenlange onderwaardering van de pneumatologie. Veenhof herinnert in dit verband aan veelzeggende uitdrukkingen als *Geistvergeessenheit* (O. Dilschneider) en de pneumatologie als *Assepoester van de theologie* (G.J. Sirks).

De roep om de Geest komt niet alleen van de charismatische beweging, maar ook van de oudere K. Barth, die in zijn laatste dagen pleitte voor een pneumatologische doorlichting en correctie van het hele theologische gebouw. Die roep klinkt ook uit de decreten en constituties van Vaticanum II. Een rooms-katholiek theoloog als Heribert Mühlen stelt onomwonden dat een eenzijdige en ten dele mysticistische "Christozentrik" nu over begint te gaan "in een corrigerende en tegelijk complementaire "Pneumatozentrik".⁸ Deze concentratie op de Geest wijst een weg van het abstract-theïstische ontologische Godsbeeld vandaan, dat in onze technisch-industriële cultuur niet meer functioneert. Wij bevinden ons volgens Mühlen tegenwoordig in een wereldomvattend proces van 'socialisatie', waarin zich de wending van het 'ik' naar het 'wij' voltrekt. In deze ontwikkeling komt de relevantie van het getuigenis aangaande de Geest naar voren. De Geest is immers niet een goddelijk 'ik' binnen de triniteit, maar vertegenwoordigt juist het goddelijk 'wij'. "Hij is binnen-trinitarisch het buiten-

⁶ J. Veenhof, a.a., 1992, 15; *Vrij gereformeerd*, 287v. Zie ook noot 3.

⁷ J. Veenhof, *De Parakleet*. Enige beschouwingen over de parakleet-belofte in het evangelie van Johannes en haar theologische betekenis, Kampen z.j. Voortaan weergegeven met: *De Parakleet*.

⁸ *De Parakleet*, 6

zich-zijn van de Vader evenals het buiten-zich-zijn van de Zoon, daar Hij van beiden uitgaat en derhalve constitutief *een persoon in twee personen* is, het goddelijk "wij" in eigen persoon. Op dit "wij" komt het Mühlen speciaal aan. Van hieruit benadert hij ook de kerk als schepping van de Geest. Zij is, zo zegt hij, het geheimenis van de ene Geest in de vele dragers van de Geest, de *ene persoon in de vele personen* en zo het geheimenis van een niet uit louter binnenwereldlijke factoren af te leiden 'socialisatie' en wij-ervaring."⁹

6.3.1 De Geest als communicator. Relaties van de Geest

6.3.1.1 In de eerste plaats is er de verhouding van Christus en de Geest.

In navolging van H. Berkhof ziet Veenhof deze relatie tweezijdig. Enerzijds wordt Christus toegerust en vervuld met en vervolgens geleid door de Geest, anderzijds is Hij de Zender van de Geest (zo Johannes en Paulus). Vooral in de parakleet-passages vinden we dit laatste gezichtspunt: Jezus als de Gezondene van de Vader zendt samen met zijn Vader de Geest. Zo is Hij voluit de pneumatische Mens. Zijn dood en opstanding - door Johannes in het ene woord 'verhoging' samengetrokken - vormen de beslissende cesuur in de geschiedenis van Gods handelen met de wereld en de mensheid. Die cesuur wordt bekrachtigd in het komen van de Geest. "Zoals nu in het centrale heilsgebeuren in Christus het eschaton zich realiseert, zo heeft ook de komst van de Geest, de parakleet, een eschatologische dimensie. Hij is teken en profetie van de grote toekomst in het heden. Daardoor wordt dit heden op nieuwe wijze bepaald."¹⁰

Er is dus een hechte verbondenheid tussen Christus en de Geest: "De Geest is de representant van Christus, diens "alter Ego", diens "second Self."¹¹ De aardse Jezus keert door zijn Geest als de verhoogde Christus tot de aarde terug om door deze Geest zijn werk voort te zetten. De Geest continueert dus het werk van de aardse, historische Jezus. Het is dus legitiem om van Christus-in-de-Geest te spreken: "Hij - Christus - is wel anders dan voorheen, maar Hij is niet een ander. Zo brengt de komst van de Geest aan het licht, dat Christus niet slechts geleefd heeft, doch dat Hij thans leeft. In de Geest openbaart Hij zich - en hier gaat het om een essentieel moment in de christologie van Johannes - als de Christus *praesens*. De Geest is het geheimenis van zijn blijvende tegenwoordigheid."¹²

6.3.1.2 Vervolgens is er de verhouding van de Geest tot de openbaring.

Deze vat Veenhof in drie punten samen:

1) de Geest waarborgt de continuïteit in de openbaring; 2) Hij actualiseert de openbaring in Jezus Christus; 3) als eschatologische grootheid leidt Hij de gemeente in alle waarheid op weg naar de toekomst van God.

Veenhof licht deze onderscheiden acties van de Geest op de volgende wijze toe.

Ad 1 De Geest waarborgt de continuïteit der openbaring, omdat Hij de grens van de tijd doorbreekt, evenals die van de ruimte. Hij slaat de brug tussen verleden en

⁹ *De Parakleet*, 8.

¹⁰ *De Parakleet*, 21

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

heden en overwint zo "den garstigen, breiten Graben" (Lessing) tussen toen en nu. Dankzij Hem blijft de eens geschiede openbaring permanent actueel, "zodat zij ook in het heden mensen coram Deo stelt en tot discipel-tijdgenoot van Jezus maakt. Door de Geest blijft de verheerlijkte Christus spreken."¹³

Ad 2 Zo *actualiseert* de Geest de persoon van Christus en de in Hem geschiede openbaring. Vanhieruit is het volgens Veenhof verantwoord te spreken van een in het heden doorgaande openbaring, een 'revelatio continua'. Wat in het verleden werd afgesloten, ligt niet in dat verleden opgesloten. Tegenover elk biblicistisch historisme komt Veenhof op voor het goed recht en de actuele betekenis van de profetie. God spreekt nog steeds in Christus door de Geest tot mensen van nu. Dat wil niet zeggen dat de Geest een supplementaire openbaring brengt ten opzichte van Christus. Nee, er kan geen sprake zijn van een 'parakletische Ueberbietung'. Het woord van de Geest is geen nieuw woord, maar Hij zegt het woord van Christus op een nieuwe wijze. Hij maakt het woord van Jezus, dat daar en toen gesproken werd, tot een woord hier en nu en verbindt zo het verleden met het heden.

Ad 3 Ook loopt er *een lijn naar de toekomst* als de belofte luidt: de Geest zal u in alle waarheid leiden. Hij is de Magister Interior, d.w.z. Hij zal het woord van Christus in de steeds wisselende omstandigheden en situaties te binnen brengen, zodat de volgelingen de waarheid ervan opnieuw leren verstaan. En dit laatste niet zozeer in rationele, als wel in praktische zin: het verstaan is een existentieel en persoonlijk aanvaarden en in toepassing brengen. Hiermee komt de gemeente echter niet klaar. Zij blijft in de ervaringen met het woord door de Geest steeds onderweg en ontdekt steeds nieuwe facetten van de waarheid van Christus. In deze dynamische visie is de Geest voluit een eschatologische gestalte: Hij is belofte en aanvankelijke realisering van de komende tijd. De eschatologie staat niet op afstand van de pneumatologie. In het pneuma gaat het om het eschaton, want de Geest realiseert het komende Rijk. Hij is teken en profetie van de grote toekomst in het heden.

6.3.1.3 De relatie tussen de Geest en de kerk

Met H. van Oyen stelt Veenhof dat de parakletische functie van de Geest tweezijdig is: min of meer *intern* in relatie tot de kerk, als het gaat om het leren, herinneren en leiden in de waarheid, alsmede ook de belofte van zijn blijvende aanwezigheid. De functie van de Geest is hier primair priesterlijk-troostend van karakter. Maar de Geest werkt ook *extern* naar de wereld toe. Daartoe behoort het overtuigen van zonde, gerechtigheid en van oordeel, dat primair profetisch-kritisch van aard is.

Deze onderscheiding dient echter niet te ver doorgevoerd te worden. De Geest is ook profetisch-kritisch naar de kerk en priesterlijk-troostend naar de wereld toe. De interne en externe functies van de Geest werken samen in het getuigenis van de gemeente tot de wereld, in de zending dus. De Geest neemt mensen in dienst om tot mensen te spreken, teneinde hen tot een gemeenschap samen te binden.

¹³ *De Parakleet*, 22.

6.3.1.4 Het eigen karakter en de ervaring van de Geest

De parakleet-passages in het Nieuwe Testament brengen uitgesproken *persoonlijke* trekken van de Geest aan het licht. Het is dan ook te mager om met Bultmann de Geest slechts als 'die Kraft der Wortverkündigung in der Gemeinde' te beschouwen.¹⁴ In de joods-christelijke traditie spreken Paulus en Johannes duidelijk over de Geest in persoonlijke termen. H. Mühlen maakt daarbij echter de kanttekening "dat we ons het pneuma niet naar analogie van een menselijke persoon met een eigen 'Aktzentrum' mogen voorstellen."¹⁵ Er is geen sprake van een zelfstandig 'ik' met een eigen bewustzijnscentrum. Hij is meer het goddelijk 'wij' van de Vader en de Zoon, de goddelijke dynamische zelfoverschrijding.

Het eigene van de Geest als persoon ligt in zijn *eenheidsfunctie*. Hij voegt samen. "De Geest is degene, die de verbindingen legt. Hij, die de band der eenheid is tussen Vader en Zoon, doorbreekt de grenzen van tijd en ruimte en verbindt Christus en de mensen. Hij doorbreekt ook de grenzen van vervreemding en achterdocht en verbindt mensen met elkaar. Hij bewerkt de communicatie, Hij is de Bruggenbouwer, de Relatiestichter bij uitnemendheid."¹⁶ Het is deze 'communale wezenstrek', die Veenhof bij Mühlen zo sterk verwoord ziet. De Geest is de goddelijke zelfprijsgave in persoon, God zoals Hij buiten zichzelf treedt. Als zodanig komt Hij ín ons en ónder ons en ervaren wij zijn troost en bijstand in dezelfde mate, als dat wij anderen helpen, troosten en bijstaan.

6.3.2 De Geest als Pontifex Maximus

Het is eertijds A. Kuyper geweest die het begrip 'pontificaal' gebruikte ter adstructie van het doel van de openbaring. De openbaring moet een brug slaan van God uit naar het menselijk bewustzijn om daarmee de kloof, die de zonde heeft geslagen, te overbruggen. Dit begrip neemt Veenhof over om het op het wezen en werk van de Geest toe te passen. "De Geest is de bruggenbouwer par excellence. Hij verbindt en verenigt, omdat Hij naar zijn wezenlijke aard relatiestichter is."¹⁷ In de Geest komt God zelf over de brug en schept de gemeenschap der kerk. Of met Mühlen: "het in de Geest verpersoonlijkte exclusieve, duale (er zijn er nl. maar twee) goddelijke 'wij' weerspiegelt zich in het plurale (want er zijn er meer dan twee) 'wij' van de jongeren, de gemeente. De Geest, de 'wij-in-persoon' maakt het ecclesiologische 'wij' pas mogelijk. De Geest verbindt mensen in Christus met de Vader en zo ook met elkaar."¹⁸ Het pontificale karakter van de Geest heeft dus een binnentrinitarische oorsprong, die zich in de heilsoeconomie over vele personen uitstrekt.

Dit inzicht is niet nieuw. Ook Augustinus gewaagt reeds van het verbindende

¹⁴ *De Parakleet*, 66 noot 169. Met verwijzing naar R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 17^e dr., Göttingen 1962, 476.

¹⁵ *De Parakleet*, 33.

¹⁶ *De Parakleet*, 32.

¹⁷ J. Veenhof, "Pontifex Maximus", in: J. Veenhof e.a., *Op het spoor van de Geest*. Theologische opstellen, vragen aan en kanttekeningen bij de charismatische beweging, Kampen 1978, 5; *Vrij gereformeerd*, 220.

¹⁸ J. Veenhof e.a., a.w., 5; *Vrij gereformeerd*, 221.

werk van de Geest, die de mens met God en de mensen onderling tot een kerkgemeenschap samenbrengt. Dit gaat terug op de binnentrinitarische functie van de Geest: "Hij is vinculum, band (caritas, concordia of pax) tussen Vader en Zoon."¹⁹ Ook Calvin en Kuyper laten zich in deze zin uit over de eigenheid van de Geest. Dit kenmerk nu ziet Veenhof herkend en gehonoreerd in de charismatische beweging. De Pontifex legt relaties tussen Christus en de gemeente, tussen gemeenteleden onderling en ook - als gave van de eindtijd - tussen onze tijd en de toekomst van God.

Bijzondere aandacht heeft Veenhof voor de christelijke grondervaring van de *vervulling met de Geest*.²⁰ Het pontificale aspect komt duidelijk tot uitdrukking in deze pneumatische vernieuwingservaring. De Geest brengt namelijk de liefde van God over in het diepste innerlijk van de mens, waar vervolgens in reactie daarop de liefde tot God wordt gewekt, welke verticaal (naar God) en horizontaal (naar de medemensen) gaat uitbloeien. Zo wordt de mens in al zijn levensuitingen van voelen, willen, denken en handelen *geheel*d en geïntegreerd. Veenhof spreekt van de zeer persoonlijke, bijna tastbare presentie van Jezus Christus, die vergezeld gaat van de "ervaring van nieuwe kracht, die spontaan als kracht van de Geest verstaan wordt. Wat door deze kracht wordt bewerkt, zou men kunnen omschrijven als het 'geopend worden' van de mens, zodat een nieuwe communicatie in verschillende richtingen mogelijk wordt. Naar God toe: intensivering van het gebedsleven, vooral ook de aanbidding; naar de medemensen toe: de ontwikkeling van een nieuwe sensitiviteit voor hun noden en behoeften en bereidheid hen in liefde daadwerkelijk te helpen; ook naar de eigen persoon toe: de integratie van strevingen en uitlatingen - voelen, willen, denken en handelen."²¹ Dit heeft ook een terugwerkende kracht naar het verleden in de positieve verwerking van negatieve ervaringen van vroeger (genezing der herinneringen).

De vervulling met de Geest doet een mens zijn plaats vinden in de christelijke gemeenschap, waarbinnen de *charismata* tot ontplooiing komen. Ieder heeft een eigen gave en taak in het communale proces van geven en ontvangen. De werking van de 'agape', als criterium en integratiefactor binnen het geheel, maakt dat het individualisme wordt ingetoomd zonder dat de individualiteit wordt onderdrukt. Veenhof is ervan overtuigd dat de charismata het instrumentarium van de Geest vormen om zijn pontificale werk te volvoeren. Hij vervult mensen en rust hen toe om het heil aan anderen door te geven. "Zij mogen in hun volle menselijkheid

¹⁹ J. Veenhof e.a., a.w., 6; *Vrij gereformeerd*, 221. Verwijzend naar J.J. Verhees, *God in beweging*. Een onderzoek naar de pneumatologie van Augustinus, Wageningen 1968, 348 en 353.

²⁰ Veenhof geeft vanwege de vele misverstanden aan deze omschrijving de voorkeur boven 'doop met de Heilige Geest'. Zie J. Veenhof, "Internationale discussie over de charismatische beweging", in: *BCT*, nr. 13, Hemelvaart 1984, 13. Daar zegt hij ook: "Elke gelovige heeft de Geest ontvangen, want zonder Hem zouden geloof, wedergeboorte en bekering onmogelijk zijn. Maar dit sluit niet uit, dat wij als christenen opgeroepen worden ons door de Geest te laten vervullen (Ef. 5:18), d.w.z. ons steeds opnieuw en steeds meer door de Geest te laten beheersen." Vgl. ook J. Veenhof, a.a., in: *BCT*, nr. 30, 13; *Vrij gereformeerd*, 285.

²¹ J. Veenhof, a.a., in: *BCT*, nr. 11, 5.

intermediair zijn in het komen van God tot anderen."²² Hiertoe doorbreekt de Geest ook allerlei heersende taboes in onze verschraalde cultuur om ook de diepste gevoelslagen van onze menselijke existentie open te leggen. De Geest als Pontifex Maximus is dus ook de 'ontgrenzer', die aan *de lichamelijke* ruimte biedt in de viering van het heil (in de liturgie), maar evenzeer in het pastoraat: in de dienst der genezing. Zo ontdekt Veenhof een nieuw werkveld, waarop de Geest actief is: het terrein van het fysieke, van het lichaam.

Overweging van ons

Veenhof legt hier een uiterst belangrijke verbinding tussen de Geest als Pontifex Maximus en de vervulling (doop) met de Heilige Geest, de toerusting met charismata en de lichamelijke. Hiermee slaat hij een brug van de Geest naar de lichamelijke en neemt hij lichamelijke welzijn (gezondheid) op in de ordo salutis. De Geest schenkt heil én heling!

6.4 HEIL EN HELING

In een opstel getiteld "Heil en heling"²³, aangeboden in een bundel bij de vijftienvijftigste verjaardag van Kuitert, geeft Veenhof in kort bestek een kleine geschiedenis en theologie van de dienst der genezing. Vanuit zijn belangstelling voor het werk van de Geest als Parakleet en als Pontifex Maximus, die de mens aanraakt, verandert, vernieuwt en herstelt, is Veenhof geïntrigeerd door de vraag in hoeverre de Geest ook lichamelijke werkt. Het gaat dan om de vraag of de Geest niet alleen heil, in de engere zin als geestelijke welzijn opgevat, maar ook heling - genezing, gezondheid - schenkt. Met andere woorden: of heil ook heling omvat. Veenhof is deze mening inderdaad toegedaan, maar constateert tegelijk dat de twee begrippen in de praktijk gereserveerd zijn voor twee verschillende werelden: "voor heil moet je bij de kerk, de pastoor of de dominee zijn, voor heling moet je in het ziekenhuis, bij de dokter en de hele medische staf zijn."²⁴ De theologie en medische zorg zijn uit elkaar gegroeid en lijken niets met elkaar van doen te hebben. Veenhof betreurt deze scheiding en pleit voor een partnerschap van beide disciplines om een drietal redenen:

- beide stellen zich ten dienste van de mens, en dan niet een deel van de mens i.c. zijn ziel of zijn lichaam, maar de hele mens;
- beide zien zich geplaagd voor geweldige uitdagingen: de theologie wordt geconfronteerd met een omvangrijke secularisatie in de samenleving, de geneeskunde met toenemende ethische vragen bij de ontwikkeling van de medische technologie;
- beide krijgen kritiek te verduren: de theologie dat zij niet adequaat reageert op vragen van de hedendaagse mens, de medische wetenschap dat zij met al haar

²² J. Veenhof e.a., a.w., 13; *Vrij Gereformeerd*, 226.

²³ J. Veenhof, "Heil en heling", in: K.U. Gäbler e.a. (red.), *Geloof dat te denken geeft*. Opstellen aangeboden aan H.M. Kuitert, Baarn 1989, 235-257; *Vrij gereformeerd*, 258-277.

²⁴ J. Veenhof, "Heil en heling", in: G. Heitink e.a. (red.), *Heil, heling en gezondheid*, 's Gravenhage 1990, 12.

technisch kennen en kunnen de mens reduceert tot een verzameling van ledematen en organen. De opkomst van de alternatieve geneeskunde naast de reguliere concretiseert deze kritiek.

Onderhevig als zij zijn aan deze ontwikkelingen, hebben medische zorg en pastoraat baat bij opheffing van de scheiding tussen beide. Er bestaat een diepe samenhang tussen de terreinen van kerk en pastoraat enerzijds en medische kunde en zorg anderzijds. Anders gezegd: heil en heling horen bij elkaar. "Heil waarvan het geloof getuigt, is niet iets abstracts maar raakt het concrete bestaan van de mens, met alle aspecten van de volle menselijkheid. Omgekeerd: als we over 'heling' oftewel 'genezing' praten, dienen we er ons bewust van te zijn, dat deze nooit te isoleren is van de concrete, positieve ervaringen, die een mens in de beleving van godsdienst en geloof opdoet. Het gaat èn in het heil èn in de heling om diezelfde mens (...)." ²⁵

6.4.1 Ziekte en haar achtergronden

Veenhof probeert een nauwkeurige omschrijving te geven van het begrip ziekte. Omdat de mens geen machine is, maar een organisch levend wezen, gaat ziekte ook de héle mens aan. Daarom zegt men: "ik ben ziek", niet: "mijn arm - of mijn maag - is ziek." ²⁶ Ziekte is dus meer dan een defect onderdeel van het lichaam. Bij ziekte raakt een mens ontregeld: niet alleen zijn lichaam, maar ook zijn psychisch, sociaal en geestelijk functioneren verliest het gewone ritme en raakt uit balans. Ziekte is een storing, die alle relaties, waardoor het menszijn geconstitueerd wordt, aantast. Ziekte is niet iets *aan* de mens, maar *van* de mens en heeft dus een totaliteitskarakter. In tijden van ziekte wordt het geloof aangevochten en krijgt de vraag van het lijden existentiële scherpte: waarom overkomt mij dit? En: komt mijn ziekte met medewerking of alleen met medeweten van God? De verhouding tussen Gods macht en zijn liefde wordt als problematisch ervaren: "Als God deze ziekte zendt, dan is Hij misschien wel almachtig, maar in ieder geval niet een God van liefde. En als die ziekte niet van God komt, wie of wat zit er dan wel achter en zou God, als Hij echt liefde is, daar niet harder tegen aan moeten gaan? Of ontbreekt God de kracht daartoe?" ²⁷

Veenhof maakt bijbels-theologische opmerkingen over de mogelijke oorzaken van ziekte. Bladerend door de bijbel kan men lezen dat God, de Heelmeester van Israël, ook ziekte kan z nden als een strafmaatregel voor de ongehoorzaamheid van het volk (Job 5:18, 2 Kon. 5:27). Er is dan een aanwijsbaar verband tussen ziekte en zonde. Bij Job ligt dit verband er echter niet en komt de vraag onstuitbaar naar voren wat God met het lijden uitstaande heeft. In het Nieuwe Testament wordt ziekte overigens niet beschouwd als iets dat God over de mens doet komen. Jezus is juist gekomen om ziekte te genezen en te bestrijden. Het heeft geen plaats in het doel dat God met de mensen heeft. In de evangeliën ziet Jezus de macht van de duivel doorwerken in ziekte en bezetenheid. Allerlei demonische machten en krachten zijn in directe zin veroorzakers van lijden en

²⁵ G. Heitink e.a. (red.), a.w., 13.

²⁶ G. Heitink e.a. (red.), a.w., 14.

²⁷ Ibid.

pijn. Jezus is gekomen om die machten te breken. Dit roept echter de vraag op of dit tegenwoordig ook nog geldt: komt bezetenheid nu nog voor en hoe moet men denken over kerkelijk exorcisme, ofwel de dienst der bevrijding? Hoe dan ook, ziekte als doodsmacht zal uiteindelijk worden uitgebannen. Het boek Openbaring besluit met de mededeling dat de bladeren aan het geboomte des leven 'tot genezing der volkeren zijn' (22:2). Het geloof mobiliseert tot de strijd tegen ziekte. Het gaat niet alleen om de vraag "hoe je met je geloof door de ziekte héénkomt maar of en hoe je door het geloof van de ziekte àfkomt."²⁸ Het geloof helpt je dus om van ziekte te herstellen, om heling te ontvangen. Dit voert ons naar het thema 'genezing'.

6.4.2 Genezing: bijbels-theologisch en kerkhistorisch.

Genezing wordt in de bijbel als een goddelijke gave en als manifestatie van het heil beschouwd. In het Oude Testament wordt ze bemiddeld door de priesters, die zorg moeten dragen voor een goede verbondsrelatie tussen God en mens en tussen de mensen onderling. Een centrale tekst is Exodus 15:26, waarin de belofte klinkt dat de Israëlieten van de ziekten en kwalen van Egypte gevrijwaard zullen blijven, als zij Gods wet onderhouden. "Ik, de HERE, ben uw Heelmeester", zo wordt hun voorgehouden. Karl Barth noemt deze tekst 'de goddelijke magna charta' in alle vragen over de gezondheid. Veenhof merkt hierbij op dat God als het ware een ruimte van sjaloom afbakent, die samenvalt met de onderhouding van zijn geboden, waarbinnen het volk veilig is voor de machten van chaos en dood, waartoe ook ziekten behoren. Gods heilsbedoeling is om ziekten verre van de mens te houden en om zijn schepping te vernieuwen. "Als tekenen daarvan geschieden in de loop van de oudtestamentische geschiedenis wonderen van genezing, die de heilzame macht der herschepping als in een flits doen oplichten. En de oudtestamentische profetie gewaagt op haar hoogtepunt van de knecht des HEREN, die zonde en ziekte op zich zal laden (Jes. 53)." Dit betekent dat "de ziekten worden wèggedragen, doordat ze op de knecht worden òvergedragen."²⁹ Het Nieuwe Testament getuigt van Jezus als de beloofde Knecht van God, in wie de profetieën tot vervulling komen. Heil van Godswege geschiedt in Hem en door Hem. Dit heil wordt nader aangeduid met woorden als bevrijden, verlichten, vergeven en genezen. De genezingen en wonderdaden, die Hij door de Geest van God voltrekt, zijn niet secundair ten opzichte van zijn prediking. Zij vormen geen aanhangsel of 'extraatje' van zijn boodschap, geen 'plaatje bij het praatje'. Nee, ze zijn deel van het heil zelf.³⁰ Ze vormen concrete, zichtbare manifestaties ervan en maken de sjaloom van het Koninkrijk zichtbaar, tastbaar en voelbaar. Veenhof vat de genezingsbediening van Jezus als volgt samen: "De genezingen zijn als het ware de sacramenten van de shaloom van het rijk van God. Zij zijn sacramenten, tekens en zegels: ze verwijzen naar die shaloom, beelden die uit, geven er deel aan en garanderen tegelijk, dat die shaloom in zijn volheid komen zal in het voltooide

²⁸ G. Heitink e.a. (red.), a.w., 15

²⁹ K.U. Gäbler e.a. (red.), a.w., 237 en 239; *Vrij gereformeerd*, 260v.

³⁰ "(...) ze zijn naast het woord een gelijkwaardige gestalte van het heil." J. Veenhof, "Therapie in der Kirche; ervaringen in de dienst der handoplegging", in: *BCT*, nr. 51&52, Cornelius 2003, 81.

Godsrijk. In deze qualificatie ligt tevens opgesloten, dat de genezingsactiviteit van Jezus iets fragmentarisch behoudt. Niet alle mensen werden genezen. Bovendien werden zij, die genezing ontvingen, niet aan de dood ontheven. Intussen: ook in hun fragmentarisch karakter blijven de genezingen hoopvolle en heerlijke signalen van de grote toekomst van volledig, ongelimiteerd, alomvattend heil."³¹

In de vroege kerk gaat de genezingsactiviteit na Pinksteren voort. De apostelen verrichten tekenen en wonderen van genezing in de Naam en Geest van Jezus. De gave der genezing blijkt echter niet alleen aan hen voorbehouden, maar vormt met andere charismata het krachtige instrumentarium waarmee de Geest het werk van Jezus voortzet in en door de gemeente in de eeuwen daarna. De kerkvaders bevestigen deze praktijk in hun geschriften. Christus is niet alleen de Arts aller zielen, maar ook aller zieken. Het genezingswerk stagneert echter in de vierde en vijfde eeuw. De gerichtheid op de toekomst van Christus vermindert en de kerk begint een vaste plaats in te nemen in de samenleving. In het verlengde hiervan begint men ziekte als een beschikking van God te beschouwen en aan het hieruit voortvloeiende lijden een verdienstelijke waarde toe te kennen. Het gebed om genezing met het ritueel van zalving met olie (Jak. 5) wordt omgevormd tot een sacrament voor stervenden. Tegelijkertijd verwijderd de kerk en haar theologie zich van de medische wetenschap, door vanaf de zesde eeuw de medische scholen te sluiten en later de sectie van lijken en de anatomie als heiligschennis te brandmerken. Zij concentreert zich steeds meer op het geestelijke heil en op de ziel en gaat voorbij aan het welzijn van het lichaam. De Reformatie luidt in dit opzicht geen werkelijke verandering in. De reformatoren zien gezondheid en genezing van ziekte uiteraard als een geschenk van God en ook als een teken van de grote toekomst. Toch "was naar hun overtuiging het volle heil belichaamd in de gave van vergeving en rechtvaardiging, zoals deze door Woord en Sacrament als middelen der genade en instrumenten van de Geest aan de mensen worden meegedeeld. En zij waren er bepaald afkerig van naast die 'gewone' middelen van genade nog iets extra's in tekenen en wonderen te verwachten. Duidelijk blijkt dat zij huiverig waren om de natuurlijke gave der gezondheid in directe samenhang te plaatsen met het door Christus' verworven heil."³² Zo voltrok zich een boedelscheiding, die tot op vandaag doorwerkt: de kerk houdt zich bezig met het innerlijk, de ziel; en de medische wetenschap met het uitwendige, het lichaam. Dit dualisme doet geen recht aan de mens als organische eenheid en heeft van de weeromstuit een holistische visie op de mens opgeroepen als uitgangspunt van pastoraat en medische zorg.

6.4.3 Mensbeeld

Ter bevestiging van dit laatste schetst Veenhof, in navolging van C.A. van Peursen, een zgn. 'trichotomisch' beeld van de mens, die bestaat uit lichaam, ziel en geest. Het gaat niet aan om deze te zien als drie delen of segmenten, die van elkaar losgemaakt kunnen worden. Het zijn veeleer dimensies, die van elkaar

³¹ K.U. Gäbler e.a. (red.), a.w., 239; *Vrij gereformeerd*, 261v.

³² K.U. Gäbler e.a. (red.), a.w., 241; *Vrij gereformeerd*, 263.

onderscheiden zijn, maar ook op allerlei wijze met elkaar tot een eenheid verbonden. Over deze drie aspecten van de ene mens zegt Veenhof: "Het lichaam is de 'buitenkant' van de mens, die voor alle communicatie naar buiten toe essentieel is (...) De ziel is de 'binnenkant' van de mens, zetel van gevoelens en emoties maar ook van het vermogen waar te nemen, wat via de zintuigen binnen onze horizon treedt (...) De geest is het beginsel van de mens als persoon - datgene, waarin de mens zich als psycho-somatische eenheid ervaart, in herinnering aan het verleden en in verwachting van de toekomst een richting zoekt, een weg kiest. In de geest is ook gesitueerd het vermogen tot vorming en gebruik van taal. Voorts is de geest (...) het 'contactpunt' voor de gemeenschap met God. Van de geest, aldus verstaan, mag men zeggen: hij is onvergankelijk."³³ Verder moet gezegd dat deze mensbeschouwing niet statisch, doch progressief is: de mens staat niet stil, maar is in beweging, is mens onderweg (H. Berkhof). "De mens als geest wordt eerst zichtbaar binnen een bepaalde beweging, binnen een zich oriënterende gang van het bestaan. De mens is dan tot ziel en tot lichaam door zich te richten op een bepaalde wereld, binnen een zeker krachtenveld, waar de mens zowel zijn onderscheiding van, als zijn contact met het goddelijke verkrijgt."³⁴ Hij existeert in bepaalde relaties. Daar is in de eerste plaats de grondleggende relatie tot God, verder die tot de medemens, tot de natuur en tot zichzelf. Dit in-relatie-staan is constitutief voor het menszijn.

Dit door Veenhof voorgestane mensbeeld baant de weg naar de stelling dat zowel gezondheid als ziekte als ook genezing 'meerledig' zijn. "Lichaam, ziel en geest, de drie dimensies van het menselijk instrumentarium, functioneren als drie 'poorten', die elk voor zich toegang geven tot de hele mens. Wat via de ene 'poort' naar binnen komt, werkt ook op datgene in, wat via een andere 'poort' naar buiten gaat (...) Er is dus sprake van een meerzijdige beïnvloeding van één en dezelfde mens: via soma ook naar psyche en pneuma toe, via psyche ook naar soma en pneuma toe, via pneuma ook naar psyche en soma toe. Soortgelijke constatering en conclusies zijn ook mogelijk ten aanzien van de relaties. Zuivering en herstel in de ene relatie heeft zijn uitwerkingen ook op de andere."³⁵

6.4.4 Gezondheid

Op de vraag waartoe genezing dient, zou men het voor de hand liggende antwoord kunnen geven: genezing dient de gezondheid. Gezondheid is een toverwoord omdat het voor de meeste mensen een primaire levensvoorwaarde is. Van de Duitse wijsgeer Schopenhauer is het puntige woord: "Gezondheid is niet alles, maar zonder gezondheid is alles niets." Het is voor veel mensen het hoogste goed en men heeft er veel voor over om gezond te worden of te blijven. Maar wat zou men onder gezondheid kunnen verstaan? Staat gezondheid gelijk met niet-ziek-zijn?

De Zwitserse arts Paul Tournier verzet zich tegen deze z.i. verengende visie op

³³ K.U. Gäbler e.a. (red.), a.w., 243; *Vrij gereformeerd*, 265.

³⁴ K.U. Gäbler e.a. (red.), a.w., 244; *Vrij gereformeerd*, 266. Veenhof verwijst hier naar C.A. Van Peursen, *Lichaam-ziel-geest*. De mens als oriëntatie vanuit zijn wereld, Utrecht 1956, 94.

³⁵ K.U. Gäbler e.a. (red.), a.w., 245; *Vrij gereformeerd*, 267.

gezond-zijn als een afwezigheid van ziekte. "Het is veeleer een positieve kwaliteit van leven, een opbloeien in lichamelijk, psychisch en geestelijk opzicht."³⁶ Fundamenteel hiervoor acht Tournier een levende relatie met God, die door de Heilige Geest wordt gelegd. Tournier staat een synthetische geneeskunde voor, die alle aspecten van het menszijn in hun onlosmakelijke verband beschouwt. Het gaat hem om een holistische benadering: gezondheid als heelheid van ons leven, als resultaat van Christus' heelmakende kracht, die geest, ziel en lichaam doordringt.

De rooms-katholieke theoloog E. Biser pleit eveneens voor de gedachte van heil als heling: het heil van Christus betekent hulp voor de aan zichzelf ziek geworden mens. De hedendaagse mens lijdt vaak onbewust aan een existentiële zelfvervreemding, een ziektebeeld dat de totaliteit van het menszijn omvat. Het antwoord vanuit kerk en theologie op deze zelfvervreemding vormt voor Biser een 'therapeutische theologie', die het door God geschonken heil niet louter intellectualistisch als leer interpreteert, maar die tevens aangeeft hoe dit heil in Christus praktisch kan worden toegeëigend, ervaren en verwerkt.³⁷

Biser noemt bij herhaling Moltmann, die zich kritisch uitlaat over de definitie van de Wereldgezondheidsorganisatie: "Gezondheid is een toestand van volledig, lichamelijk, geestelijk en sociaal welzijn en niet slechts het ontbreken van ziekte en gebreken."³⁸ Zijn bezwaar richt zich op het maximalistische karakter van deze definitie: welk 'gezond' mens voldoet aan genoemde criteria? En leidt dit ideaal niet tot overvraging van de medische zorg? Moltmann wil daarom gezondheid niet als een toestand opvatten, maar "als een instelling van de mens ten opzichte van zijn wisselende toestanden. Gezondheid is zijns inziens de kracht van het mens-zijn. Deze open definitie correspondeert met de meerdimensionaliteit van ziekte als relatiestoring, die de hele mens raakt. Vanwege deze meerdimensionaliteit kan ook de genezing niet één-dimensionaal geschieden, maar moet zij de verschillende dimensies van de mens in zijn relaties in het oog houden en de kracht tot het mens-zijn daarin versterken en vernieuwen. Die kracht - in alle relaties - is gezondheid. Vanuit deze kracht kan ziekte en kan ook het sterven aanvaard worden."³⁹

Moltmann ziet de Geest van God als de bron van deze kracht tot menszijn. En de werkzaamheid van de Geest beperkt zich niet tot de ziel van de mens, om via haar tot het lichaam door te dringen. Nee, de Geest werkt direct in ziel en lichaam beide, in het bewuste en onbewuste gebied, en in de gevoelswereld, kortom in het hele instrumentarium van de totale mens. Hij werkt in alle relaties corrigerend, zuiverend en genezend. Veenhof herkent zich geheel in deze zienswijze van Moltmann, omdat ook hier de Geest als Relatie-stichter en Relatie-hersteller naar voren komt.

³⁶ K.U. Gäbler e.a. (red.), a.w., 248; *Vrij gereformeerd*, 269v.

³⁷ E. Biser, "Das Heil als Heilung. Aspekte einer therapeutischen Theologie", in: J. Sudbrack e.a., *Heilkraft des Heiligen*, Freiburg 1975, 122-124 en 129-137.

³⁸ K.U. Gäbler e.a. (red.), a.w., 251; *Vrij gereformeerd*, 272. Met verwijzing naar: J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, 273-276.

³⁹ K.U. Gäbler e.a. (red.), a.w., 251; *Vrij gereformeerd*, 272v.

6.5 DE DIENST DER GENEZING: CHRISTUS MEDICUS

Veenhof keert zich tegen de aanhangers van het cessationisme⁴⁰ die het argument inbrengen: werd het evangelie destijds met wonderen van genezing bekrachtigd, thans is dat niet meer nodig, "daar de Evangelische leer genoegzaam met wonderen is bevestigd." Deze zinsnede uit de kanttekening van de Statenvertalers bij Jakobus 5:14 getuigt van het cessationisme en is tevens een duidelijk voorbeeld van de onderschikking van genezing aan het verkondigde Woord, waarvoor in het evangelie geen enkele grond te vinden is. Maar niet alleen de oude gereformeerde vaders huldigden het cessationisme, het werd ook nog met kracht uitgedragen door voormannen als A. Kuyper en B.B. Warfield, "die de verdwijning van de bijzondere gaven herleidden tot een beschikking van God zelf, die zou inhouden dat de kerk na de afsluiting van de kanon deze gave niet langer nodig zou hebben. De hier gepostuleerde chronologische grenslijn tussen voorbijgaande en blijvende gaven vindt in de Schrift zelf geen grond", aldus het oordeel van Veenhof.⁴¹

Het motief van Christus Medicus - Arts van ziel én lichaam - is gelukkig wel blijven leven in stromingen van de rooms-katholieke kerk, in het werk van J.C. Blumhardt en mag zich in onze eeuw in een nieuwe belangstelling verheugen. Veenhof noemt o.a. de pinksterbeweging, de 'ministry of healing' in de anglicaanse kerk, de Nederlandse Lucasorde, de Möttlinger beweging en het pastorale centrum De Hezenberg, alsmede ook de CWN. Al deze stromingen en hun vertegenwoordigers attenderen de kerken erop om heling niet als een bijkomend, maar als een onvervreemdbaar element van het heil te gaan zien. Veenhof onderschrijft deze oproep van harte. De dienst der genezing dient in ere hersteld te worden in een eigentijdse vormgeving, met de kernelementen van pastoraal gesprek, gebed en een spreken en handelen in naam van de Heer. Dit naar het voorbeeld van Christus zelf, die in zijn genezingen vaak gebaren van symbolische strekking toepaste, welke ook nu nog een sprekende functie kunnen hebben.

Zo acht Veenhof de *handoplegging* bij zieken van grote betekenis. Hij zegt hiervan: "Door die handoplegging wordt de zegen meegedeeld - op de wijze van het symbool, niet magisch maar wel reëel en heel effectief. De verleende zegen heeft als inhoud de vrede, de shaloom van het rijk, zoals die alle zônes van het bestaan doortrekt."⁴²

Ook de *zalving met olie* zou hierbij een plaats kunnen krijgen. Hoewel de Heer dit

⁴⁰ Cessationisme is de opvatting dat de bijzondere gaven van de Heilige Geest (zoals glossolalie, genezing, exorcisme en dodenopwekking) ophielden (= cessatio: talmen, uitblijven) na de tijd van de apostelen. Een andere term is 'streeptheologie', welke Veenhof zelf bezigt in zijn artikel "Charismata - bovennatuurlijk of natuurlijk?", zie noot 4; *Vrij gereformeerd*, 229. Vgl. ook hoofdstuk 9.5.5, noot 53.

⁴¹ J. Veenhof, a.a., in: *BCT*, nr. 11, 7.

⁴² J. Veenhof, "Geloof en genezing," in: G. Heitink e.a. (red.), *Heil, heling en gezondheid*, 's Gravenhage 1990, 63. Ook later wijst Veenhof op de effectieve werking van de zegen, speciaal in verbinding met de handoplegging in het artikel "Therapie in der Kirche; ervaringen in de dienst der handoplegging", in: *BCT*, nr. 51&52, Cornelius 2003, 77-86.

ritueel niet zelf voltrok, komt het wel voor bij de eerste uitzending van de discipelen (Marc. 6:13) en in de instructie van Jakobus 5, die een weerspiegeling geeft van de vroeg-christelijke praxis. "De zalving met olie is vanouds het symbool van de begiftiging met de Geest. Op eigen, sprekende manier, brengt de zalving tot uitdrukking wat ook besloten ligt in het symbool van de handoplegging: dat het daardoor bemiddelde heil geconcentreerd is in de gave van de Geest als het inbegrip van alle goede gaven van God (Luc. 11:13)."⁴³

In het *pastorale gesprek* komt de religieuze beleving van ziekte en lijden aan de orde. De vraag of God in zijn almacht ziekte zendt of toelaat, dringt zich onstuitbaar op; óf dat misschien de duivel of de macht van het kwaad verantwoordelijk is voor het leed, terwijl God louter goedheid en liefde is. Veenhof wil de uiterste standpunten vermijden: dus geen dualisme, dat alle ziekte toeschrijft aan de duivel tegenover de macht van Christus, welke daardoor gelimiteerd (!) is. Maar evenmin een drukkend monisme, dat alles herleidt tot één oorzaak, namelijk Gods albestuur. Want God zendt geen ziekte in directe zin. Er zijn te veel factoren werkzaam in de relatie van God-mens en God-wereld voor een éénduidige verklaring. Zo moet zeker ook het onverantwoordelijk handelen van de mens tegen de door God ingestelde ordeningen in de wereld en de natuur verdisconteerd worden. "Wanneer we al van Gods 'zenden' kunnen spreken, dan vanuit déze gezichtshoek, alleen in indirecte zin."⁴⁴

Van wezenlijk belang acht Veenhof ook het *gebed*, vanuit de overtuiging dat "ook de zeer gerichte voorbede, in het veelszins mysterieuze verloop van het leven, met zijn ingewikkeld weefsel van schuld en 'lot', *altijd* zin heeft en kracht bezit. Geen enkele situatie is een gesloten situatie, voor God niet en dus ook voor ons niet. Ook als genezing in de door ons gewenste zin uitblijft, komt er toch een opening met uitzicht en perspectief. Gods macht wordt onveranderlijk geleid door zijn liefde en het is deze liefde, die uitlokt tot het concrete gebed om bevrijding van wat belast en frustreert."⁴⁵

Een gebed om genezing veronderstelt uiteraard *geloof* in de macht en wil van God, doch dit mag niet overspannen worden. In de evangeliën zien we dat de relatie genezing-geloof een complexe zaak is en geen kwestie van een transactie, alsof genezing automatisch volgde op het ingebrachte geloof van de zieke. Soms ontbreekt een houding van geloof en verwachting, of geneest iemand doordat anderen voorbede doen. Omgekeerd kan genezing uitblijven omdat de omgeving niet 'meewerkt' (vgl. Matt. 17:19-21).

Binnen het pastoraat moet voorkomen worden dat men zich fixeert op genezing. Fixatie, hetzij op de methode, hetzij op de resultaten, leidt in de dienst der genezing slechts tot teleurstelling. Een houding van verwachting is iets anders dan berekening van het resultaat. "Als de openheid-in-liefde naar God en de naaste toe aanwezig is, verliest de vraag naar de juiste methode, laat staan 'techniek' haar urgentie. God heeft vele pijlen op zijn boog, ook qua methode. Doorslaggevend is niet de methode maar de verbinding - langs welke weg ook - met de leven-

⁴³ Ibid.

⁴⁴ G. Heitink e.a. (red.), a.w., 65.

⁴⁵ Ibid.

vernieuwende heilskracht, waarmee God in Christus door de Geest mensen aangrijpt in de kern van hun existentie en vandaaruit alle segmenten van de wijde cirkel van hun bestaan wil helen. Het centrale oriëntatiepunt van de dienst der genezing is dan ook de werkelijkheid van Pasen, de overwinning van Jezus Christus, die in de zending van de Geest manifest en effectief wordt."⁴⁶ Vanuit die werkelijkheid mag men hoge verwachtingen koesteren; een verwachting, die soms kan uitgroeien tot de zekerheid, dat God metterdaad genezing brengt.

Mag men in deze sfeer van geloven en hopen *wonderen* verwachten? Veenhof meent van wel, mits men deze niet opvat als bovennatuurlijke gebeurtenissen door een goddelijk ingrijpen van bovenaf, zoals in het supranaturalisme. Deze visie immers veronderstelt een gesloten wereldsamenhang, waar God bij bijzondere gelegenheden met zijn heilsmacht doorheen breekt door tijdelijk de natuurwetten op te heffen. Veenhof denkt eerder in de richting van een wereld-vol-wonderen, waarin meer geschiedt dan natuurwetenschappelijk gemeten en vastgesteld kan worden, en waarin het wonder een plaats krijgt "als een werking van bevrijding, zuivering, heling van wat in het zogenaamd 'natuurlijke' bedorven en verwrongen is. Een wonder is dan - om met R. Roukema te spreken - een bijzondere gebeurtenis die bij een mens of een groep mensen verwondering, blijdschap en hoop wekt en waarin zij het heilzame en reddende handelen van God ervaren."⁴⁷

Bijzondere aandacht vraagt Veenhof voor *de gemeente als dragende en bevestigende gemeenschap*. Zij moet de dienst der genezing als een pastorale taak herkennen en aanvragen voor specifieke voorbede kunnen honoreren. In de kerkelijke jaarkring wordt ruimte geschapen voor bijzondere diensten van voorbede met en voor zieken. Verder dient er vooral een klimaat van liefde te heersen als eerste voorwaarde voor een gezonde en gezondmakende gemeenschap. Alleen een gezonde gemeenschap heeft een helende werking op haar leden. Dat moet ook blijken uit het feit dat er warme zorg en aandacht uitgaat naar hen, die geen genezing (kunnen) ontvangen, zoals invaliden en gehandicapten.

Wat mogen we van de dienst der genezing verwachten? Veenhof weert zich tegen een 'theologisch maximalisme', dat het heil in de vorm van genezing in al zijn volheid present stelt o.a. met slogans als: in Jezus is vergeving én genezing te vinden! Parallel aan het ethisch perfectionisme, dat gelovigen zedelijke volmaaktheid en zondeloosheid reeds in dit leven in het vooruitzicht stelt, leeft een theologisch triomfalisme, dat de komst van de nieuwe aeon in Jezus als overwinnaar viert. Maar daarmee, zegt Veenhof, is de oude aeon nog niet verdwenen. Christenen zondigen nog steeds, worden ook ziek en kunnen ook sterven. "De heilsmacht van Jezus staat nog steeds in het teken van het kruis. En de Geest, die ongetwijfeld ook in onze tijd verrassende dingen doet, is tegelijk de Geest, die in ons zucht temidden van het lijden in deze wereld (Rom. 8:26). Wij leven in de spanning tussen het 'nu al!' en 'nog niet'. Het is een spanning, die soms nauwelijks te dragen is, maar die wij nooit in geestelijk enthousiasme kunnen

⁴⁶ G. Heitink e.a. (red.), a.w., 66.

⁴⁷ G. Heitink e.a. (red.), a.w., 62.

negeren."⁴⁸ Onze tijd staat dus nog in het teken van de voorlopigheid en wordt gemarkeerd door de realiteit van de dood, die voor de pastor en medicus beiden een grens is waarmee men terdege rekening moet houden. Voor de arts, omdat de dood het einde betekent van alle medisch handelen; voor de pastor, omdat de dood, ofschoon geen absolute grens of definitief einde vanwege de dóórlopende vriendschap met God, toch een ingrijpende ervaring van overgang, verlies en begrenzing is.

6.5.1 Teamwerk van pastor en medicus

Veenhof pleit dan ook voor samenwerking tussen de pastor en de medicus. Hun werkterrein omvat immers de hele mens in al zijn relaties. Uiteraard hebben beiden hun eigen invalshoek en arbeidsmethode, doch hun rollen zijn complementair. Coöperatie en integratie in de hulpverlening, met erkenning van de religieuze dimensie van het menszijn, zullen de heling en het welzijn van de zieke medemens bevorderen. Veenhof drukt het theologisch zó uit dat God en mens geen concurrenten zijn. Pastor en medicus zijn intermediair in het komen van God door zijn spreken en handelen tot genezing. "Zowel de arbeid van de medicus als die van de pastor beziet het geloof in het perspectief van het handelen van God aan, in en door mensen (...) De Geest onderdrukt de mens en de menselijke vermogens niet maar schakelt die in in zijn werk van vernieuwing en heling (...) Het werken van de Geest tot heling, integratie sluit de volle activiteit van de mens in. Mensen mogen handlangers van de Geest zijn; niet alleen de priester en de dominee maar ook de huisarts en de psycholoog. Het werk van de Geest en dat van de mens zijn zo vervlochten dat het eerstgenoemde nooit 'chemisch zuiver' apart gesteld en als zodanig geverifieerd kan worden. Dat werk komt namelijk niet bij het menselijk werk bij; het is geen 'surplus' ervan maar het voltrekt zich in de regel in en door het menselijk werk."⁴⁹

Maar niet alleen samenwerking met de reguliere geneeskunde is gewenst, ook de dialoog met de *alternatieve geneeskunde*. Immers de laatste legt nadruk op een holistische benadering en behandeling van de zieke mens. Want ziekte is niet een mankement aan een los te beschouwen lichaamsdeel, maar een storing die het hele bestaan raakt. Vanuit kerk en theologie, en ook door vertegenwoordigers van de charismatische vernieuwing worden kritische vragen gesteld over mogelijke occulte samenhangen bij alternatieve geneeswijzen. Doch Veenhof is hier niet zo beducht voor. Alternatieve therapieën zijn opgekomen uit onvermoede herscheppende krachten die in de natuur verborgen liggen.⁵⁰ Een homeopathisch arts of paranormaal begaafd mens beschikt over een scheppingsgave, die charisma kan worden. Veenhof ziet dan ook geen scherpe tegenstelling tussen beide: er ligt

⁴⁸ K.U. Gäbler e.a. (red.), a.w., 255; *Vrij gereformeerd*, 274. Vgl. ook J. Veenhof, a.a., in: *BCT*, nr. 30, 13v.; *Vrij Gereformeerd*, 286.

⁴⁹ K.U. Gäbler e.a. (red.), a.w., 255. *Vrij gereformeerd*, 275v.

⁵⁰ Veenhof betuigt: "Ik ben het geheel met Hollenweger eens in zijn open benadering van diverse alternatieve geneesmethoden, die te herleiden zijn tot door God geschapen natuurkrachten, die wetenschappelijk niet te verklaren zijn", in: a.a., in: *BCT*, nr. 30, 18 noot 23; *Vrij gereformeerd*, 288 noot 23. Zie ook hoofdstuk 4.11.

geen breuk of kloof tussen scheppingsgave en charisma. Charismata zijn niet strikt bovennatuurlijk van oorsprong. Naar zijn oordeel ligt er ondanks de zonde toch een verbinding tussen charisma en scheppingsgave: "de genade staat niet vijandig ten opzichte van de natuur, want bij alle bederf, door antigoddelijke krachten teweeggebracht, is deze natuur toch nog altijd schepping van God."⁵¹ Schepping en heil zijn niet te identificeren, maar evenmin te contrasteren.

Een holistische benadering van ziekte kan ook de wortels van verstoorde relaties aan het licht brengen: ten opzichte van God, van de medemens of van zichzelf. De bereidheid tot vergeven kan grote helende kracht opwekken en een uit het evenwicht gebracht lichaam herstellen. Zo kan men het kwaad bij de wortel aanpakken en voorkomen dat alleen de symptomen van ziekte worden behandeld. Een dialoog met alternatieve geneeswijzen is dus evenzeer wenselijk en die "zou kunnen inzetten bij de vraag van het mensbeeld dat men over en weer huldigt, m.n. de vraag naar de wenselijkheid resp. noodzakelijkheid om bij de bezinning op de relaties, waarin het mens-zijn zich voltrekt, óók de relatie tot de natuurwerkelijkheid grondig te verdisconteren."⁵²

6.6 SAMENVATTING EN CONCLUSIES

Aan het einde van deze bespreking geven wij drie karakteristieke citaten van Veenhof in de vorm van stellingen, die zijn gedachten rondom ziekte, genezing en de dienst der genezing recapituleren:

1. "Diep ingrijpende gebeurtenissen als ziekte en genezing zijn nooit puur biologische verschijnselen. Het zijn steeds óók fenomenen, die met de invulling en zingeving van het leven te maken hebben (...) in de genezingen manifesteert zich heil van Godswege in Jezus. Heil van God houdt dus ook genezing in."⁵³

2. "Vergeving is niet het enige aspect van het heil. Heil is heling in alle dimensies en relaties. Ook de lichamelijke genezing hoort daar wezenlijk bij. Het heil is meerdimensionaal (...) Ervaring van heil kàn soms ervaring van lijden insluiten, waardoor wij kunnen leren en geestelijk groeien."⁵⁴

3. "Wanneer de Geest genezend wil werken, is Hij vrij in het kiezen van de wegen tot genezing. Hij kàn onmiddellijk werken, maar veelal schakelt Hij (...) mensen als handlangers in (...) De Geest blijft als Herschepper de schepping trouw. Vanuit dit gezichtspunt is het zaak onconventionele genezingsmethoden, die op deze wetten en krachten willen inspelen, serieus te nemen. Al het geschapene kan en wil de Geest gebruiken tot herstel van relaties, tot opbloei van de communicatie, tot waarachtig welzijn van de gehele mens en van de gehele gemeenschap der mensen om aldus te komen tot het grote doel: de genezing van de gehele

⁵¹ G. Heitink e.a. (red.), a.w., 68

⁵² G. Heitink e.a. (red.), a.w., 69.

⁵³ K.U. Gäbler e.a. (red.), a.w., 256; *Vrij gereformeerd*, 276.

⁵⁴ Ibid.

wereld!"⁵⁵

Conclusies

1. Veenhof ontdekt door zijn pneumatologische studies een blinde vlek in het theologisch onderzoek van de Geest, namelijk zijn genezende activiteit. Deze genezende werking beperkt zich niet tot de ziel van de mens, maar is ook op het lichaam betrokken.

2. De Geest maakt daartoe gebruik van de wetten en krachten die God in zijn schepping heeft gelegd. Hij is de Schepper-Geest, die zich bedient van het werk van artsen en ook van alternatieve geneeskundigen. Maar Hij is ook de Geest, die uitgaat van de verhoogde Christus en die op het gebed (met handoplegging en evt. zalving) zegen schenkt, welke kan uitmonden in (lichamelijke) genezing. Op deze wijze schenkt de Geest bij Veenhof een zichtbaar en tastbaar teken van het komende Rijk. Hiermee verwerpt hij het cessationisme en introduceert hij een fundamentele charismatische notie.

Zo verbindt Veenhof de pneumatologische lijn vanuit de schepping (het begin) met de lijn vanuit het eschaton (het einde). Hij tracht aan het heil vanuit beide richtingen recht te doen en de balans in evenwicht te houden.

3. Ofschoon de Geest het eschatologische heil nabijbrengt, slaat de balans van het heil niet door naar het heden. De glorie van de opstanding wordt namelijk getemperd door het kruis, waarvan de schaduw nog zwaar over deze aarde heenvalt. Dat maakt de spanning tussen het 'nu al' en 'nog niet' voor de gelovigen moeilijk te dragen. Geen zich-realiserende-eschatologie dus, en ook geen theologia gloriae: zowel het 'medisch maximalisme' als het 'theologisch maximalisme' gaan voorbij aan het feit dat deze tijd nog in het teken van de voorlopigheid en gebrokenheid staat.

4. Veenhof pleit voor een holistische benadering van genezing en voor een samenwerking tussen de pastor en de (alternatieve) medicus. Daartoe is het nodig dat binnen de kerken de dienst van de genezing hersteld wordt en in eigentijdse vormen beoefend.

⁵⁵ K.U. Gäbler e.a. (red.), a.w., 256; *Vrij gereformeerd*, 277.

7.1 INLEIDING

Evenals de gereformeerde J. Veenhof staat ook de hervormde M.J. Paul (*1955) sympathiek tegenover de charismatische vernieuwing, zonder dat hij bestuurlijk actief is binnen de CWN. Hij geeft blijk van zijn affiniteit met het charismatische gedachtengoed en voert een pleidooi voor de dienst der genezing. De auteur is hervormd predikant, docent aan de Christelijke Hogeschool te Ede en hoogleraar aan de Evangelische Hogeschool te Leuven als docent Oude Testament.

7.2 EEN ROEP OM AANDACHT VOOR HET THEMA GENEZING

In 1997 verscheen bij Boekencentrum het boekje *Vergeving en genezing*. Ziekenzalving in de christelijke gemeente, van de hand van dr. M.J. Paul, toentertijd hervormd predikant te Dirksland en in deeltijd werkzaam als ziekenhuispredikant in het plaatselijke Van Weel-Bethesda ziekenhuis. In dit boekje pleit de auteur voor de (her)invoering van de ziekenzalving met handoplegging en gebed in de christelijke gemeente.¹ Hij voert dit pleidooi op grond van bijbelse motieven, met name ontleend aan Jakobus 5, die z.i. niet aan actualiteit hebben ingeboet.

Het boekje is met name voor ons interessant omdat Paul in dogmatisch opzicht de benadering vanuit het einde - de verhoogde Christus, die wederkomt en de Geest als eschatologische macht - in zijn betoog verwerkt en zich daarmee opstelt in het voetspoor van Kraan en Van Dam, twee bekende voormannen van de charismatische beweging in Nederland. Daar is een duidelijke en aanwijsbare congenialiteit.² Tegelijk geldt o.i. de kritiek van H. Smit op de visie van Kraan³ ook onverminderd voor Paul.

Wij beschouwen zijn boek als een recente Nederlandse bijdrage aan de bezinning op de dienst der genezing binnen de kerken. Het is ook vanuit en met het oog op de kerkelijke praktijk geschreven en biedt bijbels-theologische en kerkhistorische overzichten. Wij geven hieronder een beknopte samenvatting met enige kanttekeningen.

7.3 DE HEDENDAAGSE SITUATIE

In een eerste oriënterend hoofdstuk inventariseert Paul de hedendaagse houdingen

¹ In 2004 is een vierde, uitgebreide druk verschenen met een extra hoofdstuk over recente ontwikkelingen. Hierin wordt o.a. aandacht geschonken aan het boek van W.J. Ouweneel, *Geneest de zieken*, en aan de genezingsdiensten van Jan Zijlstra. Ook gaat hij dieper in op de liturgie rond de ziekenzalving.

² De schrijver voegt aan het eind een uitgebreide literatuurlijst toe, waar tot onze verbazing wel de boeken van Kraan en Parmentier, maar niet de publicaties van J.-J. Suurmond, noch de dissertatie van Rijn van Kooij worden genoemd, noch de brochure uit de serie Toerusting *De kerk als helende gemeenschap* (welke wij in hoofdstuk 17.3 zullen bespreken). Wij vermoeden daarom dat de auteur geen (intensief) contact heeft (gehad) met de CWN.

³ Zie hoofdstuk 2.9.

van christenen tegenover ziekte en genezing. Hij signaleert in de huidige wetenschapsbeoefening een *methodisch atheïsme*, d.w.z. dat zij geen behoefte heeft aan een religieuze benadering van de werkelijkheid, maar de feiten tracht te verklaren vanuit natuurlijke oorzaken en gevolgen. Men rekent alleen met wat direct of indirect met de zintuigen kan worden waargenomen. Men kijkt en vraagt hoe iets werkt en wat men ermee kan doen. De vraag naar de oorsprong en bestemming van de dingen wordt buiten beschouwing gelaten. Deze benadering heeft God als hypothese niet nodig. In de geneeskunde heeft dit geleid tot een overwegend materialistisch en mechanistisch mensbeeld. In dit beeld wordt de mens beschouwd als materie en worden menselijke functies en eigenschappen teruggebracht tot meetbare processen. Paul is van mening dat deze scheiding tussen geloof en medische wetenschap mede te wijten is aan de houding van de kerk in het verleden, die de uitoefening van de geneeskunde door priesters verbood. Sindsdien is de medische ontwikkeling een eigen weg gegaan.⁴

Uiteraard zijn er reacties opgekomen tegen dit gereduceerde mens- en wereldbeeld van de kant van artsen, die wezen op psychische en sociale achtergronden van ziekten. En vanuit christelijk standpunt is de vinger gelegd bij de doorwerking van zonde en schuld, die tot lichamelijke klachten kan leiden. Maar ondanks deze kritische geluiden is het huidige mechanische model van wetenschap, dat sterk technologisch van karakter is, nog steeds overheersend.

In de loop der eeuwen hebben christenen en christelijke theologen zich in het algemeen positief uitgelaten over de snelle ontwikkeling van de (medische) wetenschap. Calvijn en later Kuyper wezen op de openbaring van schitterende gaven van de Geest. "Was het vroeger zo, dat door een wondere genade, volgens Kuyper, God de mens door instinctieve werking tot veel goeds bekwaamd heeft, 'veel groter macht over de Natuur zou ons deel worden, zoodra de mensch met zijn onderzoek en nadenken in het wezen zelf der Natuur indrong, en dus zelf de in haar schuilende krachten leerde ontleden, om ze dienstbaar te maken aan haar onderwerping.'"⁵

Naast de reguliere geneeskunde zijn er ook allerlei alternatieve en occulte geneeswijzen in opmars, waarvoor een toenemende belangstelling is.

⁴ Paul wijst ook op een naar zijn mening belangrijke omslag in het wijsgerig denken in de middeleeuwen: het wereldbeeld van Plato werd geleidelijk verdrongen door dat van Aristoteles. Het gedachtengoed van Plato wordt gekenmerkt door een open en spiritueel universum, waarin direct contact tussen God en mens mogelijk is en daarmee ook ruimte voor goddelijke genezing. Aristoteles was veel meer realist en materialist en huldigde een rationalistische visie op de werkelijkheid als een gesloten universum. In deze wereldbeschouwing regeren de wetten van oorzaak en gevolg en is er veel minder ruimte voor een spontaan contact tussen God en mens. Vanaf de negende eeuw komt de scholastiek op en wordt de werkelijkheid vanuit dit logische systeem benaderd. Thomas van Aquino ontwikkelt een christelijke filosofie op basis van het aristotelische denken, dat door de kerk als normatief wordt aanvaard. In zijn stelsel komt de mens tot kennis van God primair door verstandelijk redeneren en minder door ervaring, die minder betrouwbaar wordt geacht. Door intellectuele activiteit kan de openbaring van God uit de bijbel worden afgeleid. In deze sfeer is er weinig aandacht voor de gaven van de Geest, die immers in het vlak van de ervaring liggen.

⁵ M.J. Paul, *Vergeving en genezing*, Zoetermeer 1997, 15 - met een citaat van A. Kuyper, *Pro Rege* I, Kampen 1911, 180.

Wanneer men nu dankbaar gebruik maakt van de verworvenheden der medische wetenschap, die evenwel de mens technisch en reductionistisch benadert en daarbij de werkelijkheid van God uitsluit, hoe staat men dan tegenover de genezingswonderen in de bijbel? Welke waarde hecht men daar dan nog aan voor onze tijd? Paul onderscheidt vier houdingen tegenover genezingswonderen.

a) Men rekent ze tot de begintijd van de kerk.⁶

b) Men vergeestelijkt de wonderen in de Bijbel. Paul wijst hier op de ziekentroost van C. van Hille, te vinden achterin veel oude psalmboeken, waar genezing van ziekte wordt uitgelegd als genezing van zonde. Paul oordeelt hierover: "Op zich is het geen probleem dat deze vergelijkingen gemaakt worden, maar het is wel opvallend dat de eerste, letterlijke betekenis overgeslagen wordt. Is de opdracht tot genezing dan niet meer nodig? Kan men zeggen dat in Marcus 16 de opdracht om wereldwijd het evangelie te verkondigen (Mar. 16:15) en te dopen (Mar. 16:16) nog steeds geldt en de daarop volgende verzen over genezingen alleen voor de begintijd van de kerk waren?" (19v.). Wij tekenen hierbij aan dat ook Hollenweger deze vraag krachtig heeft gesteld.⁷

c) Men berust in zijn ziekte, in de overtuiging dat God deze gezonden heeft (Heidelbergse Catechismus, Zondag 10). Paul geeft op deze houding het volgende commentaar: "Als we deze woorden op zichzelf nemen kan er een soort fatalisme ontstaan: God geeft nu eenmaal de één gezondheid en de ander ziekte. We zijn dan ver verwijderd van de bijbelse verwondering over Gods voorzienigheid" (21).

d) Tenslotte noemt Paul de geloofsgenezing, die vooral in pinkstergemeenten en charismatische groepen voorkomt. Dikwijls wordt alle ziekte hier ongenueanceerd aan de satan of aan kwade machten toegeschreven.⁸ Soms slaan deze door naar een extreme richting, wanneer het geloof als onvoorwaardelijke eis wordt gesteld en men genezing meent te kunnen claimen op grond van Jesaja 53. "Op dezelfde wijze als de verzoening, is de genezing gegrond op het lijden en sterven van Christus. Zelfs een doodzieke mag in het geloof aannemen dat hij reeds genezen is. Het geloofszaad zal dan ontkiemen en de genezing zal later zichtbaar worden" (23), zo redeneert men in die kringen.

Paul distantieert zich nadrukkelijk van deze trant van denken en stelt de volgende kritische vragen: "Is het werkelijk door Jezus bedoeld dat mensen beloften claimen en hiermee streven naar gezondheid en succes? Wat moeten we dan met de teksten waarin de ziekte van nieuwtestamentische gelovigen beschreven staat? Is het bovenstaande niet een vooruitgrijpen op een volmaakte toekomst? Spreekt

⁶ Zo stelt G. Heitink: "In deze navolging zullen we ook de ontwikkeling van de medische wetenschap dankbaar mogen aanvaarden door de middelen tot genezing, waarvan Jezus gebruik maakte, niet kanoniek te verklaren. Tegenover geestuitdrijving, zalving en handoplegging toen, staan nu medicamenten, medische behandelingen en psychotherapie. Daarin erkennen we het voortgaande werk van de Geest in het overwinnen van het lijden." In: *Pastoraat als hulpverlening*, diss. VU, Kampen 1977, 292v.; door Paul geciteerd op p. 19 van zijn boek.

⁷ Zie hoofdstuk 4.11 over Walter Hollenweger.

⁸ Zo ook in de genezingscampagnes van evangelist Jan Zijlstra heden ten dage, welke in menig opzicht aan die uit de vijftiger jaren van de vorige eeuw doen denken. Zie ook de *overweging van ons* in hoofdstuk 17.3.4 na de bespreking van het tweede hoofdstuk van *De kerk als helende gemeenschap*.

de Bijbel niet herhaaldelijk over het lijden van de christenen en de geestelijke winst die dat kan betekenen?" (23)

7.4 OUDE EN NIEUWE TESTAMENT

In een volgend hoofdstuk geeft Paul een overzicht van de visie op ziekte en genezing in het oude Israël en de nieuwtestamentische gemeente. Een sleuteltekst is Exodus 15:26, waar God zich voorstelt als genezer: "Ik, de HEER, ben het die jullie geneest." Ook de in het OT voorkomende naam Refaja ('Jhwh geneest') wijst hierop. God is in tweeërlei zin Heelmeester: preventief bewaart Hij zijn volk voor bepaalde ziekten en curatief herstelt Hij van opgelopen ziekten.

De uitspraken over ziekte en genezing vallen allemaal in het kader van het verbond. Uit het houden van de Thora vloeit gezondheid voort, bij ongehoorzaamheid is ziekte het gevolg. Concluderend zegt Paul: "Duidelijk blijkt de goddelijke macht over ziekte en gezondheid. Toch wordt uit het verband duidelijk dat God niet naar willekeur de één ziekte en de ander gezondheid schenkt. Er is een patroon te ontdekken in zijn handelen. Gezondheid is de normale toestand en hoort bij de zegeningen van het verbond. Ziekte is steeds een oordeel en een straf. Ziekte is een tuchting om het volk weer op het rechte spoor te krijgen. Nergens komen we tegen dat ziekte 'wel ergens goed voor zal zijn' of dat ziekte een positieve, opvoedende waarde heeft. In tegendeel: ziekte is een ernstige waarschuwing dat God de zonde niet ongestraft laat" (26).

In het boek Job blijkt dat satan de veroorzaker van ziekte kan zijn, maar ook dat hij niet verder kan gaan dan God toelaat. Aan het slot rechtvaardigt God zijn knecht Job en schenkt genezing. "Het kan lijken of God de gelovige verlaten heeft in diens ziekte en nood, maar Hij weet er toch van af. Hij regeert!", zegt Paul (27). In de psalmen keert het thema geregeld terug. Ziekte doet de dichters afvragen of er bepaalde zonden beleden moeten worden. Men ervaart de nood (achteraf) als een kastijding om tot God te gaan. Hij kan ziekte gebruiken om de gelovige een geestelijke les te leren.

Zeer belangrijk is Jesaja 53 over de lijdende Knecht, die de ziekten van zijn volk draagt. Paul meent dat hier een enkeling bedoeld is, die plaatsvervangend voor het volk de straf ondergaat. De context is die van verzoening en vergeving. "Ook lichamelijk en psychisch herstel hoort bij het werk van de Heelmeester. De genezing is niet slechts 'algemene genade', maar blijkt gefundeerd in de verzoening. Hoeveel verschil er voor ons ook kan liggen tussen 'vergeving' en 'genezing', in Jesaja 53 liggen ze heel dicht bij elkaar "(28v.).

Wanneer hij deze oudtestamentische gegevens overziet, valt het Paul op "dat ziekte en genezing voornamelijk vanuit godsdienstig gezichtspunt gezien worden. In ziekte wordt de afwezigheid van God ervaren of diens tuchting. Genezing en vergeving horen bij elkaar. In de vergeving blijkt Gods gunst en vrede (sjaloem)" (29). Met deze conclusie schaaft Paul zich achter het proefschrift van Th. Struys, *Ziekte en genezing in het Oude Testament*.⁹

⁹ Diss. VU, Kampen 1968.

Wij vinden bij Paul nauwelijks een verwijzing naar een verborgen, helende kracht in de schepping.¹⁰ Vergeving is de insteek waarmee genezing van ziekte in zicht komt. Deze grondlijn loopt door in Pauls bespreking van de nieuwtestamentische teksten. Ook hier noemt hij een centrale tekst waarmee Jezus' werkzaamheden worden samengevat: "En Jezus ging alle steden en dorpen langs en leerde in hun synagogen en verkondigde het evangelie van het Koninkrijk en genas alle ziekte en alle kwaal" (Matt. 9:35). Het Koninkrijk is een eschatologische grootheid die doorbreekt in deze wereldtijd. "De heilstijd is aangebroken: een tijd van vergeving en herstel. Daarom proclameert Hij dat het Koninkrijk Gods is gekomen. Op grond hiervan mag Jezus met koninklijk bevel ziekten bestraffen. We lezen niet dat Hij bidt dat iemand mag genezen, maar Hij toont macht over de ziekten" (31). Het aangename jaar des Heren is gekomen. Paul verzet zich tegen de gedachte dat de wonderen van Jezus slechts tekenen zijn van zijn messiaanse waardigheid. Weliswaar verwijzen ze naar zijn goddelijke afkomst en legitimeren ze zijn optreden, maar ze zijn méér dan dat. Ze vormen een wezenlijk onderdeel van zijn taak en een onderpand van de toekomst waarin ziekte niet meer voorkomt. "Daarom is het onjuist dat telkens beweerd wordt: de genezingen zijn 'slechts' tekenen, die 'slechts' plaatsvinden als de gang van het Godsrijk die noodzakelijk maakt" (31) - zo stelt Paul in navolging van Kraan. Geen onderschikking aan de prediking dus.

Het genezende werk van Jezus in de evangeliën wordt vaak ondergewaardeerd. Van de 1257 verhalende verzen is maar liefst 38,5 procent gewijd aan de genezingswonderen van Jezus, weet Paul te melden. Ook de continuïteit met het OT is treffend: "(...) ziekte is in zichzelf slecht. Vaak is die verbonden met de toorn en vloek van God. Door heling blijkt de gunst en genade van God" (32).

Ziekte kan ook een demonische achtergrond hebben. Paul handhaaft deze mogelijkheid ook voor deze moderne tijd tegenover de vaak ingebrachte veronderstelling dat dit een verouderde kijk op ziekte is. In de evangeliën wordt namelijk onderscheid gemaakt tussen 'gewone' ziekte en ziekte die door boze geesten is veroorzaakt.

7.5 DE OORZAKEN VAN ZIEKTE

Paul onderscheidt meerdere achtergronden voor de oorzaken van ziekte. *Satan* kan ziekte zenden, zoals blijkt uit de geschiedenis van Job, en wanneer Jezus boze geesten uitdrijft, blijkt daarmee tegelijk de oorzaak van ziekte weggenomen en treedt er genezing in.

Daarnaast kan *God* ziekte zenden bij wijze van straf voor begane overtredingen. Zowel in het OT als NT vinden we voorbeelden van een strafgericht in ziekte en dood. Te wijzen valt op de melaatsheid van Mirjam, Gehazi en Uzzia, het sterven van Nabal en van het kind van David en Batseba, op de dood van Ananias en Saffira en van Herodes in Handelingen 12. In de Openbaring van Johannes lezen we hoe Jezus de valse profetes Izebel ziek maakt en in Openbaring 16:2 giet een

¹⁰ Zo alleen op p. 145: "Soms werkt God door de natuur en de vaardigheid van doktoren."

engel één van de zeven schalen van Gods gramschap over de aarde uit, hetgeen een boos en kwaadaardig gezwel bij de mensen veroorzaakt. Toch kunnen we uit deze voorbeelden niet concluderen dat God in gelijke mate gezondheid en ziekte zendt. De traditionele leer der voorzienigheid noemt dan ook de mogelijkheid dat God ziekte zendt met het oog op beproeving, loutering en correctie. Paul herinnert echter aan de uitspraak van Kraan dat hij tot zijn verbazing in de hele bijbel hiervan geen enkel voorbeeld heeft gevonden.

Als derde oorzaak noemt Paul de *zondeval*. Wij leven in een wereld, die in zonde gevallen is en onder het oordeel van God ligt (Gen. 3 en Rom. 8:18-23). Dit schriftgegeven is voor Paul geen theologisch model, dat bij een antiek wereldbeeld hoort, maar feitelijke realiteit. Hij licht dit aldus toe: "Er zijn wetmatigheden in onze wereld die wij niet straffeloos kunnen overtreden. Allerlei ziekten zijn 'welvaartsziekten'. Het autoverkeer kan handicaps toebrengen. De ontploffing van een atoombom of een kernreactor heeft ingrijpende gevolgen voor de omwonenden. Ons economisch systeem leidt in sommige delen van de wereld tot hongersnood. We kunnen deze factoren 'neutraal' noemen, maar in een aantal gevallen dient ook Gods toorn over de zonde van onze samenleving opgemerkt te worden" (138v.). En even verderop zegt hij: "Nu wij niet meer in het paradijs zijn, leven we in een omgeving waarin veel leed aanwezig is. Lang niet altijd is een specifieke geestelijke oorzaak van ziekte aanwezig. In onze wereld wemelt het van de ziektekiemen, bacteriën en virussen. Door onze technische uitvindingen gebeuren er ook veel technische ongelukken (...) "(140).

Paul laat ook ruimte voor *natuurlijke oorzaken* van ziekte. Hij wil hiermee vermijden dat ziekte dualistisch òf op God òf op satan wordt teruggevoerd. Er kunnen namelijk ook natuurwetmatigheden in het spel zijn, die tot een ongeluk of ziekte leiden.

Overweging van ons

Wat ons betreft zou Paul dit aspect veel sterker naar voren mogen halen, gezien de complexe wereldwerkelijkheid waarin wij leven. Ook de volgorde van de oorzaken van ziekte (satan, God, *zondeval*), zoals Paul die aanbrengt, roept bevreemding op. Het is moeilijk om de diepere verbanden van een gebeurtenis te duiden. Kan een auto-ongeluk, in de optiek van Paul, via menselijke oorzaken uiteindelijk teruggevoerd worden op het oordeel van God dat over deze wereld ligt, waardoor zulke dingen kunnen gebeuren? Of gaat het dan alleen om een noodlottige samenloop van omstandigheden of om natuurwetmatigheden?

Anderzijds is het goed tegenover christenen, die alleen in termen van natuurlijke oorzaken denken, te wijzen op de geestelijke achtergronden. Vóór alles komt het dus aan op goed onderscheiden wat de werkelijke oorzaak is: "Het kan handelen van de satan zijn, wat door ons in het geloof weerstaan moet worden. Het kan zijn dat wij een verkeerde levensstijl hebben geleid, het kan zijn dat er op geestelijk gebied overtredingen zijn geweest die beleden moeten worden tegenover God of de medemens" (140).

7.6 DE DIENST DER GENEZING ALS BLIJVENDE OPDRACHT

Paul is ervan overtuigd dat genezingen niet beperkt zijn tot de begintijd van de kerk, maar dat er sprake is van een blijvende belofte en taak. Hiertoe onderzoekt hij de ziekenzalving, zoals die aan de orde komt in Marcus 6:7-13 en Jakobus 5:13-16.

7.6.1 Marcus 6:7-13

In dit gedeelte lezen wij hoe Jezus zijn twaalf leerlingen twee aan twee het land in zendt om met volmacht het evangelie van het Koninkrijk te prediken. Ze dragen de volle autoriteit (exousia, volmacht) van hun Zender en mogen doen wat Jezus zelf deed: genezen, geesten uitwerpen, berouw en vergeving prediken. Deze missie is succesvol, zoals blijkt uit het verslag in de verzen 12v. Paul zegt dat deze praktijk van de discipelen behoort tot het 'directe charismatische genezen'. Toch biedt deze tekst z.i. geen argument voor een blijvende zendingsopdracht. Hij beroept zich hiervoor op de commentaar van W.L. Lane op Marcus¹¹, die stelt dat het bij de discipelen gaat om de uitvoering van een speciale opdracht. "De instructies hebben geen algemene en blijvende geldigheid. Het verbod om voedsel of geld te accepteren, en geheel afhankelijk te zijn van gastvrijheid, is een zaak van speciale autorisatie. Het is een voorbereiding op de meer permanente opdracht door de opgestane Heiland (Mar. 16)" (93). Bovendien ontbreekt de aanwijzing dat het zalven met olie een blijvende opdracht van de kerk is. Al met al is deze passage dus eerder indicatief dan imperatief.

Paul erkent dus dat de volmacht aan de twaalf niet zomaar overgezet kan worden op de na-apostolische kerk. De leerlingen ontvangen hier een bijzondere volmacht.¹² Ze staan in een speciale, heilshistorische, dispensationele positie. Het onderscheid tussen de bijbelse bedelingen is in het geding.¹³

7.6.2 Jakobus 5:13-18

Kraan noemde eertijds Jakobus 5:13-16 de Magna Charta van de dienst der genezing. Voor Paul geldt dit evenzeer. Hij geeft een uitvoerige en nauwgezette exegese van deze verzen om aan te tonen dat de hier gegeven instructie van blijvende actualiteit is voor de ambtelijke en kerkelijke praktijk. Met de brief van Jakobus hebben we z.i. waarschijnlijk met het oudste document binnen het NT te maken. Het kan gedateerd worden rond 45 na Chr. De brief is gericht tot 'de twaalf stammen in de verstrooiing', waarmee vermoedelijk christenen bedoeld zijn die, vanwege de vervolging en de dood van Stefanus, uiteengedreven waren over het land. Dat de brief in de canon is opgenomen betekent volgens Paul dat de voorschriften daarin ook voor ons gezaghebbend zijn geworden.

Hij maakt verder een aantal uitlegkundige opmerkingen bij afzonderlijke termen

¹¹ William L. Lane, *The Gospel according to Mark*, NICNT, Grand Rapids 1974.

¹² Zie voor het volmachtsbegrip par. 3.2.1 en het standpunt van B. Wentsel in deze.

¹³ Merkwaardig is echter dat Paul Marcus 16 dan verder niet meer in zijn bespreking betreft. Dit is een vreemd aandoende lacune, want liggen daar geen aanknopingspunten voor de dienst der genezing in onze tijd?

en begripen.

1. In de betreffende pericoop is sprake van *oudsten*, die door de zieke geroepen kunnen worden om voor hem te bidden en hem te zalven met olie. Paul sluit zich bij de traditionele uitleg aan dat met deze oudsten de officiële vertegenwoordigers van de gemeente bedoeld zijn, die, zoals ook in de joodse synagoge, onder handoplegging bevestigd waren in hun taak. Deze oudsten hoeven dus niet ouderen in leeftijd te zijn, maar gewoon 'ouderlingen'. Hiermee keert hij zich tegen de opvatting van J. van Bruggen en L. Floor die onder deze oudsten de vroegere ooggetuigen verstaan, die in Jeruzalem een bijzondere positie innamen omdat zij het leven van Jezus hadden meegemaakt en Hem al volgden vóór Pinksteren. Alleen voor hen, als de oudste discipelen, zou dan het voorschrift van Jakobus gelden. Later, met het uitsterven van deze generatie ooggetuigen en het afnemen van de wondermacht, zou ook deze tijdgebonden instructie hebben afgedaan. De latere ouderlingen stonden niet meer onder dezelfde beloften als de oudste discipelen. In deze visie wordt dus een tweedeling aangebracht tussen de eerste volgelingen (de oor- en ooggetuigen) van Jezus en de latere, voor wie Jakobus' voorschriften niet van toepassing zouden zijn. Tegen deze reconstructie zijn echter ernstige bezwaren in te brengen, die Paul stijven in de juistheid van de vroegere uitleg "dat het voorschrift van Jakobus in algemene zin is geformuleerd en niet voorbehouden is aan de oor- en ooggetuigen van het leven van Jezus. Een zieke mag aan de plaatselijke ouderlingen vragen met hem te bidden en hem te zalven met olie "(100).

2. Verder wordt de zieke gelegenheid geboden om ten overstaan van deze oudsten *schuldbelijdenis te doen*, "opdat gij vergeving ontvangt." Ziekte en zonde worden hier dus met elkaar verbonden. Er kán dus een samenhang zijn met een speciale of vroeger begane zonde. Maar dit blijft een hypothetische zaak en geen algemene regel. Paul stelt voor de zin zo te parafraseren: "Indien hij in een situatie is van bedreven zonden, met gevolgen van blijvende aard, zal hij vergeving ontvangen"(101). Hieruit concludeert hij dat de kwestie van zonde en schuld in het pastorale bezoek wel ter sprake gebracht dient te worden en dat de ouderlingen gevolmachtigd zijn om namens God vergeving toe te zeggen. Paul wijst erop dat de reformatoren aan deze schuldbelijdenis en genadeverkondiging altijd hebben vastgehouden. Voor Luther bijvoorbeeld was de biecht een troostrijke zaak en een samenvatting van wet en evangelie.

3. In de derde plaats *zalven de oudsten de zieke met olie* in de naam des Heren. Paul geeft aan het *zalven* de volgende uitleg: "In godsdienstig opzicht betekent de zalving in het Oude Testament een toewijding aan God, waarbij men soms een speciale opdracht ontvangt of een aanstelling in een ambt. Diverse gedeelten maken duidelijk dat de olie een symbool is van de inwoning of kracht van de Geest des Heren. In algemene zin is olie een bron van vitaliteit en leven. Op grond hiervan kan in Marcus 6 en Jakobus 5 gedacht worden aan de zalving met olie als symbool van toewijding van de zieke aan God en aan het werk van de Heilige Geest" (109).

Het zalvingsritueel vindt plaats in een trinitarisch kader: daar is toewijding aan God, een ruimte geven aan het werk van de Geest; en de zalving geschiedt *in de*

naam des Heren. Met dit laatste is de naam van Jezus bedoeld. Hij is namelijk de verhoogde Christus, die vanuit de hemel wonderen verricht en in wiens tegenwoordigheid en kracht de zieke wordt geplaatst. Het betekent ook dat vergeving en genezing slechts kunnen gebeuren op grond van het offer van Golgotha.

Aan het begrip *ziekte* geeft Paul een ruime interpretatie. Het gaat bij Jakobus om ernstige lichamelijke ziekten. "De formuleringen zijn echter zodanig algemeen dat geen afgebakende ziekten bedoeld wordt en dat ook psychische en geestelijke nood hierbij inbegrepen kunnen zijn" (106).

4. De oudsten spreken *een gebed over de zieke* uit. Wat voor een gebed wordt er bedoeld? Paul onderscheidt drie vormen van gebed: het persoonlijke gebed, de voorbede in kleine kring en de voorbede van de gemeente als geheel. Alle drie zijn nodig en moeten worden gedaan. Het *gelovige gebed* echter zal de zieke gezond maken. Is hiermee een bijzonder gebed bedoeld?

Op het eerste gezicht lijkt dit inderdaad zo te zijn en verschillende commentatoren kiezen voor deze optie. Ze wijzen erop dat er in het Grieks eigenlijk staat 'het gebed van het geloof' en dat aan de bidder een bijzonder inzicht wordt geschonken in Gods speciale wil en tijd van genezing. Men kan in dit verband refereren aan 1 Korintiërs 12:9 en 'de gave van het geloof'. Aan de bidder, die zich in geloof tot God richt, dringt zich de innerlijke overtuiging op dat een zieke zal genezen. Toch gaat Paul niet deze weg. "Als probleem met deze visie heb ik, dat het verband niet in deze richting wijst. Het gelovige gebed wordt reeds in Jakobus 1:5-6 genoemd als iets dat van toepassing is voor alle gelovigen. En het gebed van Elia berustte niet op een innerlijke overtuiging, maar op Gods bevel" (115). Het gaat niet aan in deze situatie een bijzondere geloofs- of gebedsgave bij de ouderlingen te veronderstellen. Zij dragen slechts de zieke in gelovig gebed op aan God en laten Hem vrij in de wijze waarop Hij zegent. Dat kan herstel van de zieke zijn, maar er kan ook verlossing komen door de dood heen. Paul wijst erop dat het woord *oprichten* in 5:15 kan betekenen 'oprichten van het ziekbed' (d.w.z.: herstellen, genezen), maar ook 'opstaan uit de dood' in algemeen nieuwtestamenteisch gebruik. Bedoeld is dan dat de patiënt sterft en door de dood heen tot volkomen genezing en zaligheid bij de Heer komt (de Heer zal hem uit de dood opwekken). Er zit dus een opmerkelijke ambivalentie en dubbelzinnigheid in deze belofte, die de auteur wellicht bewust heeft aangebracht (104). Toch heeft de eerste betekenis de voorkeur. Hoe dan ook: "Als we een zieke in gelovig gebed opdragen aan God, laten we het ook in zijn hand hoe Hij verder handelt" (116).

Het *gebed van een rechtvaardige* is dus niet van iemand die zich van anderen onderscheidt door een bijzonder heilige levenswandel of een intens gebedsleven. 'Rechvaardigen' zijn 'gewoon' gelovigen die leven vanuit de vergeving van hun zonden. "Niets wijst erop dat geestelijke reuzen bedoeld zijn die bergen kunnen verzetten. Jakobus bedoelt dat iedere gelovige wiens zonden vergeven zijn, die bidt in geloof en oprecht leeft, rechtvaardig is. Wanneer hij bidt, zijn die gebeden machtig en effectief. God is een beloner van wie Hem ernstig zoeken (Hebr. 11:6)" (117).

5. Gebeurde het *bidden onder handoplegging*? Paul oppert dat deze mogelijkheid zeer wel in Jakobus 5 aanwezig is, hoewel niet direct genoemd. Het gaat om de

vertaling van het Griekse *ep auton* in de zinsnede 'opdat zij *over hem* een gebed uitspreken' (vs. 14). Waarschijnlijk betekent het inderdaad dat de oudsten bidden onder handoplegging. Op taalkundige gronden is echter geen uitsluitel te verkrijgen, want *ep auton* kan ook betekenen 'bidden in de richting van' of 'in bijzijn van'. In het jodendom was het wel gebruikelijk om te bidden met handoplegging, zowel bij genezing als bij ambtsbevestiging. Ook Jezus en de apostelen deden dit zo. Paul voert ook Hebr. 6:1,2 als bewijstekst aan, waar de handoplegging tot de eerste beginselen van het christelijk onderwijs gerekend wordt.

Resumerend schrijft Paul: "De handoplegging is een uiting van de ontmoeting van Christus, de Meerdere, die geeft, en de mens, de mindere, die ontvangen mag. Voortdurend treft ons bij de handoplegging de verbinding met het gebed. Daarin ligt geen verzwakking van de betekenis van de handoplegging alsof deze niet meer zou zijn dan een symbolisch gebaar bij een vraag. Integendeel, de oudste gemeente heeft het gebed als een reëel gebeuren gezien, het werd uitgesproken in de overtuiging dat men reeds had ontvangen (...)" (126).

7.7 DOGMATISCHE GRONDLIJNEN

7.7.1 Uitgangspunt niet in de schepping

We zagen reeds in par. 7.4 dat Paul niet verwijst naar onbekende, helende krachten, die verborgen liggen in de schepping. Hoewel hij bekend is met het hagedisprincipe van Parmentier, kiest hij niet voor het uitgangspunt in de schepping. Waarom niet? Wij menen dat Paul de schepping niet zozeer als creatuurlijk gegeven, als natuur opvat, dan wel als gevallen schepping. De zonde heeft de (helende) schepping ontwricht: "Al gauw doet de zonde haar intrede en daarmee ziekte en dood" (26). De schepping ligt onder Gods oordeel.

Het is opvallend dat Paul ook herhaaldelijk spreekt over Gods toorn, straf en tuchting. De volgende aanhalingen bevestigen deze signalering: "Ziekte is een ernstige waarschuwing dat God de zonde niet ongestraft laat" (26). Het gaat in dit citaat om ziekte in oudtestamentische context. In hetzelfde kader staat de volgende uitspraak: "In ziekte wordt de afwezigheid van God ervaren of diens tuchting" (29.) Verzoening en vergeving daarentegen maken de weg vrij naar genezing. Ziekte is dus niet maar een neutraal gegeven, maar kan verwijzen naar een breuk in de gemeenschap met God.

Veelzeggend is ook de opmerking op p. 139: "Ons economisch systeem leidt in sommige delen van de wereld tot hongersnood. We kunnen deze factoren 'neutraal' noemen, maar in een aantal gevallen dient ook Gods toorn over de zonde van onze samenleving opgemerkt te worden. Gods toorn over de zonde van een zieke, of van de geestelijke leiders van de gemeente, of van de gemeente als geheel, kunnen de doorwerking van genezing belemmeren. Ligt hier geen oorzaak, dat men in sommige kringen waar men de dienst der genezing wil herstellen, zo weinig resultaat heeft?" Ook occulte bindingen roepen de toorn van

God op.¹⁴

16.7.2 Vergeving en genezing. Kruis en opstanding

Het gaat Paul, blijkens de titel van het boek, om vergeving en genezing. Het verwondert dan ook niet dat hij *genezing in de verzoening* fundeert. Dat hebben de traditionele pinksterbeweging en de charismatische beweging ook altijd gedaan en zich daarbij beroepen op Jesaja 53:4v.¹⁵ Paul volgt dezelfde lijn, maar bouwt wel een belangrijke reserve in: "De genezing heeft inderdaad alles met de verzoening te maken. Op grond van Christus' volbrachte werk mag gevraagd worden om genezing. Daarbij is het echter wel van belang te onderscheiden wannéér iets gegeven wordt. Door het geloof wordt men rechtvaardig voor God en vervolgens komt er een leven waarin, als het goed is, de heiliging steeds meer gestalte krijgt. De Heilige Geest bewerkt een nieuwe gehoorzaamheid. Die vernieuwing is hier op aarde altijd nog maar gedeeltelijk. Zo is het ook met genezing. Die kan hier in een bepaalde mate geschonken worden, maar de volledige vernieuwing vindt pas plaats ná dit leven. Het is daarom onjuist te stellen dat de verzoening en genezing in dezelfde mate door ons ontvangen kunnen worden (...) Daarom hoeft het uitblijven van genezing niet te liggen aan het gebrek aan geloof van de patiënt" (136v.).¹⁶

Paul doet echter nog een volgende stap. Genezing gaat op deze wijze niet alleen terug op het *kruis*, maar ook op de *opstanding* van Christus. "We behoeven de genezing niet slechts in de verzoening te funderen, maar mogen die ook baseren op zijn *verhoging*. Zijn beloften aan de discipelen (en dus aan zijn gemeente) blijven staan" (139).¹⁷ En die verhoging van Christus is de garantie dat het in Hem reeds aangebroken Godsrijk ook eens in volheid zal doorbreken.

Overweging van ons

Wij menen dat Paul met deze uitspraken voorzichtig tendeert naar een *zich realiserende eschatologie*, dankzij Christus' zetelen aan de rechterhand van God. Christus is onze voorloper en verhoogde Heer. Hij heeft zijn Geest uitgestort en brengt door genezingen de definitieve toekomst naderbij.

7.7.3 Eschatologisch voorbehoud

Hierbij moet echter ook het *eschatologisch voorbehoud* van Paul vermeld worden: niet allen worden genezen. Hij gaat uitvoerig in op de vraag waarom dat niet gebeurt. Er zijn een viertal redenen.

a) Daar is allereerst het argument van de *voorlopigheid van de vernieuwing*. Niet alleen de heiliging, de nieuwe gehoorzaamheid is gedeeltelijk, maar ook de genezing. De volledige vernieuwing komt pas ná dit aardse leven.

¹⁴ Wij herinneren aan het feit dat Gunning op dezelfde wijze spreekt vanuit 1 Korintiërs 11:30 (zie hoofdstuk 12.4.2) en signaleren ook verwantschap met Kraan (hoofdstuk 2.6.5).

¹⁵ Guy P Duffield, Nathaniel M. Van Cleave, *Woord en Geest*. Hoofdpijnen van de theologie van de pinksterbeweging, Kampen 1996, 411-415.

¹⁶ Zie hiervoor ook K.J. Kraan, *Genezing*, 237v.; verder onze overweging bij Jan Zijlstra, hoofdstuk 17.3.4, noot 18.

¹⁷ Zie bij Kraan hoofdstuk 2.5.3.2 met noot 67.

- b) Verder moet rekening gehouden worden met de *doorwerking van de zonde* in alle verbanden en verhoudingen. "Een zondige levenshouding, persoonlijk of in de gemeente, is een belemmering voor de doorwerking van Gods genezende werking (1 Kor. 11:30). Hier is zelfonderzoek en eventueel belijdenis van schuld nodig (Jak. 5:15)" (137).
- c) Voorts zij gewezen op de *eb-en-vloed-tijden* in Gods uitstorting van genade in verschillende plaatsen en perioden in de geschiedenis. "In veel gevallen kunnen wij geen duidelijke verklaring geven van het opkomen of wegblijven van geestelijke opwekkingen. Dit geldt ook voor zijn genezende kracht. D.C. Lewis constateert in zijn algemeenheid, dat Gods genezingen voornamelijk bij de armen in deze wereld plaatsvinden en bij jonge mensen (...)" (137v.).
- d) Tenslotte is satan nog springlevend als overste van deze wereld. Al wordt zijn bestaan allerwege ontkend en zijn werkzaamheid onderschat, zijn verstorende en ziekmakende activiteit is een niet te verwaarlozen factor in de geschiedenis.

We hebben overigens Paul eerder horen zeggen dat niet-genezing nog geen niet-verhoring betekent. Een door mensen oprecht in gebed ópgedragen zieke wordt een door God gedragen zieke, eventueel door de doodsrivier heen.

7.7.4 Het wonder

Kan genezing als een *wonder* worden beschouwd? Dat hangt volgens Paul af van wat men onder een wonder verstaat. Men kan de criteria hoog aanleggen, dat een wonder een buitengewone gebeurtenis moet zijn, die de werking van natuurwetten opheft en die niet verklaard kan worden uit menselijke mogelijkheden - een direct ingrijpen van God dus. Men kan ook lager inzetten, zoals Parmentier, dat goddelijke genezing kan voortkomen uit een in werking zetten van onbekende natuurlijke, regeneratieve krachten. Paul herkent zich in de omschrijving van A. van de Beek, die een wonder ziet "als een doorbreking van de gewone orde, waarbij verwijzing naar God plaatsvindt." En: "levend in het geloof in Jezus Christus en zijn Koninkrijk ervaren we in natuur en mensengeschiedenis momenten waarin we Hem herkennen en waarin blijkt dat de aarde Hem niet vreemd is" (131).¹⁸

Ter adstructie geeft Paul tal van voorbeelden van genezing in de laatste vier eeuwen, die op wonderlijke wijze geschieden en zo een getuigenis vormen van Gods helende kracht.¹⁹ Daaruit concludeert hij "dat genezingswonderen ook in deze tijd plaatsvinden. Zelfs wanneer zware criteria aangelegd worden en ook al blijven veel zieken hun kwalen houden, dan nog is er een indrukwekkend aantal zieken dat op het gebed genezing ervaart" (133).

Wij zien verder dat Paul in zijn boek, in navolging van Kraan, de lijn van genezing doortrekt naar dodenopwekking (vgl. Matt. 10:8, 11:5 en Hand. 9:40v.). Hij schrijft hierover: "Uit de beschikbare verhalen over opstanding uit de dood is

¹⁸ A. van de Beek, *Wonderen en wonderverhalen*, Nijkerk 1991, 267v. Zie ook hoofdstuk 16.3.

¹⁹ Paul wijst o.m. op de genezing van Melanchthon, op de brief van M. Luther aan Pfarrer Schulze te Belgern (anno 1545), opgenomen in de Leidraad van de Lucasorde, p. 56; verder op John Wesley, J.C. Blumhardt, Kathleen Kuhlmann, Oral Roberts en John Wimber.

het voorbeeld van de zes jaar oude Katshinyi Manikai het best gedocumenteerd; acht uur na het overlijden op 12 juni 1985, waarvan in het ziekenhuis een officiële verklaring is opgemaakt, heeft de evangelist Mahesh Chavda in Kinshasa in Zaïre het wonder mogen meemaken dat dit kind weer levend werd" (132).²⁰

Overweging van ons

Het geloof in dodenopwekking, als uiterste consequentie van de dienst der genezing, blijft een zeer aangevochten zaak. Enerzijds is er het probleem van de medische verificatie en documentatie: is een verondersteld uit de dood opgewekt mens echt gestorven geweest en is daar een betrouwbaar medisch verslag van opgemaakt? Anderzijds ligt er de theologische vraag: kunnen in deze bedeling doden al opgewekt worden? Verscheidene theologen van de charismatische vernieuwing houden deze mogelijkheid open, al stellen zij dat het om een zeer uitzonderlijke situatie gaat (indien God het ergens nodig acht). In de hoofdstroom van de theologie sluit men in het algemeen dodenopwekking in deze bedeling uit en verwijst men naar de wederopstanding van de doden bij de wederkomst van Christus aan het eind der tijden. Zie voor het standpunt van K.J. Kraan hoofdstuk 2.8 noot 123; voor dat van B. Wentsel en M.F.G. Parmentier: hoofdstuk 3.3.1 noot 15.

Berichten van dodenopwekking in het OT zijn spaarzaam: bij Elia in 1 Kon. 17:21-23 (de zoon van de weduwe van Sarefat); en in het optreden van de profeet Elisa: 2 Koningen 4:8-37 (de zoon van de Sunamitische vrouw) en 2 Koningen 13:21 (het opwekkingswonder bij zijn graf). In het NT gaat de doorbraak van het Koninkrijk in de persoon van Christus vergezeld van dodenopwekkingen: Lukas 7:11-17 (jonge man van Naïn) en Johannes 11 (Lazarus) en Matteüs 11:5 (antwoord aan Johannes de Doper). Christus geeft aan de twaalf discipelen ook de opdracht tot dodenopwekking (Matt. 10:8), maar deze ontbreekt in het latere, algemene zendingsbevel van Matteüs 28 en Marcus 16. In het boek Handelingen worden twee dodenopwekkingen in de vroege kerk vermeld: van Dorkas (Hand. 9:36-43) en Eutychus (Hand. 20:9-12).

De vraag waarom gelovigen nog sterven na de opstanding van Christus komt aan de orde in 1 Tessalonicenzen 4:13v., waarbij verwezen wordt naar de verrijzenis van de doden bij de parousie (15-18); zo ook in de argumentatie van Paulus in 1 Korintiërs 15.

Met het oog op de vermeldingen in Handelingen zien wij - SMR - geen reden om op voorhand de mogelijkheid van dodenopwekking in deze bedeling uit te sluiten. Wel zal het gaan om zeer incidentele wonderen in bijzondere situaties ('ubi et quando visum est Deo').

7.8 ZIEKENZALVING IN DE CHRISTELIJKE GEMEENTE

7.8.1 Ziekenzalving als kerkelijke traditie

Vanuit het NT wordt duidelijk dat zieken werden bediend met gebed, zalving en handoplegging. Dat is de handelwijze geweest van Jezus, de apostelen en de vroege kerk. De verzen in Jakobus 5 geven wel geen volledig beeld, maar toch enige duidelijke aanwijzingen hoe de praktijk destijds was. In hoeverre is deze nu normatief of richtinggevend voor onze tijd?

²⁰ Hij verwijst hiervoor naar het verslag in het boek van Jack Deere, *Surprised by the Power of the Spirit*, Grand Rapids 1993; repr. Eastbourne 1996, 203-206. Voorts naar K.J. Kraan, 'Opdat u genezing ontvangt'. Handboek voor de dienst der genezing, Hoornaar 1974, 362-365; tenslotte naar Betty Heynis, *Omega: wonderen in deze tijd*, Kampen 1996.

Paul stelt dat uit Marcus 6 en Jakobus 5 in ieder geval een *kerkelijke traditie* van ziekenzalving is gegroeid, die later als sacrament werd toegepast. Waarschijnlijk al vanaf de apostolische tijd is er een continue traditie van zalving geweest, gericht op heling naar ziel en lichaam. In de twaalfde eeuw vindt echter een omslag plaats van zalving naar het laatste oliesel: de ziekenzalving werd een sacrament voor stervenden in plaats van een middel tot herstel. De reformatoren hebben dit oliesel als sacrament afgeschaft, maar zijn niet toegekomen aan de invoering van een gezuiverd gebruik van de ziekenzalving. Zo is deze in onbruik geraakt, terwijl bij de instructie van Jakobus 5 werd verwezen naar de begintijd van de kerk. Een exegetische fundering voor deze verwijzing ontbreekt volgens Paul. Door zijn boek wil hij een correctie geven op deze eeuwenlange misvatting. Zo pleit hij voor *herinvoering van de ziekenzalving* op basis van de instructie van Jakobus 5, en ook wel van Marcus 16, hoewel hij deze terloops noemt.²¹ Er is veel voor te zeggen om alle daarin genoemde elementen in een ziekendienst op te nemen: dus gebed, handoplegging en zalving met olie. "Het gebed zal het eerste middel zijn dat we mogen gebruiken. Biddend om de wil van God te verstaan zullen we ook handoplegging of ziekenzalving mogen overwegen" (127). Indien toegepast mogen *handoplegging en zalving* met autoriteit van Godswege plaatsvinden. Ze gaan immers uit van een volmacht (!) en spreken een eigen taal. Volgens Paul hebben ze het karakter van symbolen en rituelen. "De zalfolie wordt door velen beschouwd als een symbool van de Heilige Geest en de handoplegging wijst heen naar de werking van Gods Geest in degene aan wie de handen worden opgelegd. Als het gaat over de handelingen die een plechtig karakter dragen, kunnen we spreken over rituelen" (145). Maar zijn deze rituelen echt nodig? Is een bediening zonder zalving en handoplegging daarom minder? Pauls antwoord daarop is dat het God behaagt om op deze concrete en zichtbare wijze zijn genade te schenken. Deze symbolen wijzen op hun manier naar de beloften van het evangelie.

Evenals Veenhof²² pleit ook Paul voor *gesprek en samenwerking tussen artsen en geestelijken*, voor integratie van medische en pastorale zorg, zoals in Engeland op tal van terreinen het geval is. K.J. Kraan en P.C. van Leeuwen hebben in het verleden hier al een pleidooi voor gevoerd²³ en in de Nederlandse afdeling van de Lucasorde worden hiertoe nog steeds pogingen ondernomen. Het gevaar dreigt namelijk dat de reguliere gezondheidszorg zich eenzijdig met lichamelijke afwijkingen bezighoudt en onvoldoende aandacht (en tijd) heeft voor mogelijke psychische en sociale factoren, die van invloed zijn op het ziek-zijn. De patiënt wordt op deze wijze beschouwd als een haperende machine, waarvan een defect moet worden verholpen, terwijl de persoon zelf uit het gezichtsveld verdwijnt. Daar komt bij dat in de huidige hulpverlening het godsdienstig kader vrijwel geheel is weggefallen: "De vragen van zonde, schuld en vergeving komen in de

²¹ Bijvoorbeeld wanneer hij spreekt over de zalving met olie naar aanleiding van Marcus 6:13 op p. 93: "Het is een voorbereiding op de meer permanente opdracht door de opgestane Heiland (Mar. 16)."

²² Zie hoofdstuk 6.5.1.

²³ K.J. Kraan en P.C. Van Leeuwen, *De dienst der Genezing*, Lochem 1972.

gewone medische praktijk niet aan de orde. En dat is juist het kader waarin ziekte in de Bijbel steeds weer vermeld wordt" (144).

Paul wil de ziekenzalving ook toepassen op het gebied van *exorcisme*. Hij geeft zich rekenschap van de verschillende opvattingen over bezetenheid en occulte belasting en ook over het achterliggende wereldbeeld. Zo vermeldt hij de kritiek van Parmentier, die het wereldbeeld van Kraan en Van Dam te dualistisch vindt en zich meer herkent in het moderne beeld van Walter Wink. Duivel, boze geesten en engelen zijn in deze nieuwe visie projecties van innerlijke en uiterlijke aspecten van één en dezelfde, samengetrokken aardse werkelijkheid. Kwade machten zijn de onpersoonlijke, spirituele kern van machtsstructuren. Parmentier spreekt hier van geestelijke virussen, die niet persoonlijk maar wel vernietigend zijn. Paul begeeft zich echter niet op dit nieuwe spoor en vindt het werk van W.C. van Dam en W. Ouweneel evenwichtig en consistent genoeg, omdat zij eerst nagaan of lichamelijke en psychische factoren de ziekte veroorzaakt hebben.

In geval van belasting door boze geesten dient er gebeden te worden, maar ook zalving met olie en handoplegging zijn volgens Paul aan te bevelen. In de vroegchristelijke kerk immers werd ook olie voor exorcisme gebruikt. Men ging namelijk van de gedachte uit dat, als de demonen het lichaam verlaten hebben, een nieuwe vervulling met de Heilige Geest nodig is om te voorkomen dat de verdreven geesten weer terugkeren. Paul is niet huiverig voor handoplegging in de dienst der bevrijding. De waarschuwing dat bij lichamelijk contact de boze geesten de hulpverleners kunnen aanvallen, vindt hij overdreven. Een dergelijke overdracht gebeurt niet door de handoplegging, maar door een opening in de geestelijke wapenrusting, in concreto een bepaalde zonde.

7.8.2 Ziekenzalving in de praktijk

In een afsluitend hoofdstuk geeft Paul tal van praktische aanwijzingen hoe de ziekenzalving in een kerkelijke gemeente kan worden toegepast. Het verzoek van de zieke moet door zuivere motieven zijn ingegeven. Het gaat niet om de zoveelste therapie die wordt aangegrepen teneinde genezing te vinden. "Jakobus biedt geen 'goedkoop' middel aan, maar een weg van gehoorzaamheid. Wat is ons hoogste doel: genezing om verder naar eigen inzicht te kunnen leven? Of het verlangen om aan God toegewijd te leven? Zijn we bereid zonden te belijden en ermee te breken? Wanneer olie het symbool is van de Heilige Geest: zijn we ertoe bereid dat God met zijn Geest in ons reinigend, heiligend en zuiverend werkt? Is herstel van de relatie met God door vergeving het hoogste, of staat het eigen belang van genezing voorop?" (148). Dat zijn dringende vragen die Paul aan de zieke wil voorleggen.

Ook in de kerkenraad, die een dergelijk verzoek krijgt - want via hem hoort het formeel te lopen! -, is er bezinning op deze dingen nodig. Verder hoort de gemeente op de hoogte gesteld te worden en geïnformeerd over het beleid van de kerkenraad. Er kan zo een bezinningsproces in de gemeente op gang komen met een hernieuwde aandacht voor deze dingen.²⁴

²⁴ Een voorbeeld hiervan vormt de hervormde gemeente van de St.-Janskerk in Gouda. Sinds 1988

Indien het tot een bediening komt, moeten de bezoekende ouderlingen niet overvraagd worden. "Het is nodig dat de ouderlingen handelen in het vaste vertrouwen dat ze in overeenstemming zijn met Gods woord en dat God zijn zegen zal schenken, maar de wijze waarop moeten ze aan Hem overlaten. Er mag uitgezien worden naar lichamelijke genezing, maar er zijn meer manieren waarop God zijn zegen schenkt!" (151)

De ouderlingen brengen in het gesprek de mogelijkheid naar voren om zonden te belijden, die herstel in de weg kunnen staan. "We kunnen geen voorschrift geven welke zonden dat zijn, maar in zijn algemeenheid gaat het om zonden waarvan de zieke zelf beseft dat ze tussen God en hem instaan; zonden die keer op keer in de herinnering komen en een sterk schuldbesef oproepen. Dat kunnen ook zonden zijn tegenover een medemens, waarvoor het nodig is dat een mogelijkheid gezocht wordt naar onderlinge verzoening" (151).

Paul bespreekt ook de mogelijkheid van bediening buiten de gemeente, bijvoorbeeld in een ziekenhuis of op landelijke conferenties. Hij staat daar niet afwijzend tegenover, maar beschouwt dit toch als een aanvulling op de plaatselijke praktijk. Vanuit Jakobus hoort het accent op de plaatselijke gemeente te liggen.

Aandacht verdient ook de samenhang van genezing met het heilig Avondmaal, zoals reeds lang onderkend in de anglicaanse kerk. Men gaat er van uit dat het Avondmaal niet alleen een geestelijke dis is, maar ook een helende uitwerking heeft op lichaam, ziel en geest. Er ligt geneeskracht verborgen in de Avondmaalsviering. Niet ten onrechte spraken de eerste christenen van het 'medicijn der onsterfelijkheid'. Paul waardeert het klassieke avondmaalsformulier, maar vindt ook dat de nadruk teveel op de betekenis van het offer van Christus ligt. De opstanding, Hemelvaart en de verwachting van zijn wederkomst komen te weinig naar voren. "Hij is de opgestane Heiland die aan de rechterhand van zijn Vader in de hemel is. Daarom gedenken we in brood en wijn niet slechts het gekruisigde lichaam, maar ook het verheerlijkte lichaam. Zo kan Hij ons in allerlei opzichten 'met zijn zegeningen vervullen'" (156).

Paul beëindigt zijn boek met de volgende woorden: "De titel van dit boek is *Vergeving en genezing*. Deze volgorde is belangrijk: waar Gods vergeving gevraagd en ontvangen wordt, mogen we ook ten aanzien van het lichaam heil verwachten. Er is een innerlijke samenhang tussen beide woorden. De genezing staat niet los, als een doel op zichzelf. Wie leeft vanuit de vergeving verlangt er naar om - hetzij ziek, hetzij gezond - te leven naar Gods wil en tot zijn eer. Vaak mag lichamelijke en psychische genezing reeds in dit leven ervaren worden, al is

is daar een bezinningsproces op gang gekomen over de ziekenzalving als een bijbelse opdracht vanuit Jakobus 5. Dit heeft geleid tot de invoering van de dienst der genezing, ziekenzalving en biecht in deze gemeente. Kenmerkend is de stapsgewijze behandeling van deze thematiek in de kerkenraad gedurende een periode van twaalf jaar, de zorgvuldige informatie en bespreking binnen de gemeente en de pastorale voorzichtigheid die betracht wordt bij het houden van diensten, waarin wordt gebeden voor hen die lijden onder lichamelijke kwalen of psychische noden.

Een verslag van dit gemeenteproces vinden wij in de instructieve handreiking van ds. G. Hette Abma, *Is er iemand bij u ziek?* Dienst der genezing, ziekenzalving en biecht, 12^e dr., Gouda 2006. Deze brochure is ook helemaal vanuit de hermeneutische positie van M.J. Paul geschreven.

het altijd onvolkomen. Straks is er een volkomen genezing (...)" (158).

7.9 SAMENVATTING EN CONCLUSIE

Pauls pleidooi voor (her)invoering van de ziekenzalving - hij spreekt nergens van de 'dienst der genezing' - heeft sterke verwantschap met dat van K.J. Kraan, naar wie hij ook herhaaldelijk verwijst. Paul geeft op p. 147 van zijn boek een samenvatting van zijn betoog waarin hij noteert dat het gaat om een bijbelse opdracht tot genezing, en waarin alle aspecten, die hij uitgewerkt en in samenhang heeft gebracht, in verkorte vorm terugkeren:

"We hebben gezien hoe, ook in deze tijd, God wonderen van genezing wil verrichten. We mogen die wonderen zien als vervullingen van zijn beloften, in de Bijbel gegeven. Wie bezig is in de dienst der genezing, krijgt niet op alle vragen antwoord. In het bijzonder de vele vragen in situaties waarin geen genezing optreedt, zijn moeilijk. Maar alle gegevens wijzen in de richting van een doorgaand werk van de Here Jezus, ook bedoeld voor ons. We mogen gebruik maken van de gewone geneeskunde, maar juist omdat daar vaak het geestelijke kader ontbreekt, is het voor christenen van het grootste belang zich te verdiepen in de bijbelse opdracht tot genezing. Als er geestelijke factoren in het geding zijn, is het niet genoeg met gewone medicijnen te werken. Geestelijke factoren kunnen onbeleden schuld zijn, maar ook occulte beïnvloeding. Wanneer ziekenzalving en handoplegging ter genezing in praktijk gebracht worden, kan dat bijdragen aan het herstel van zieken, maar ook aan het herstel van het denken van de gemeente. Dan is het herstel van die praktijk niet een overbodig symbool, maar een teken van Gods tegenwoordigheid. De toepassing van die symbolen is dan een daad van gehoorzaamheid en van vertrouwen, dat God alles ten goede wenden zal" (147v.).

Wij typeren Pauls opzet als een *verzoenings- en verhogingsmodel* in een reformatorische context. Genezing wordt immers teruggevoerd op de vergeving en het verzoeningswerk van Christus, die als lijdende Knecht niet alleen onze zonden, maar ook de gevolgen daarvan in de vorm van ziekte aan het kruis heeft weggedragen. Doch evenzeer ligt genezing vast in de verhoging: Christus is de levende Heer, die vanuit de hemel zijn eertijds gedane beloften van bijstand en genezing gestand doet en deze met actuele tekenen bevestigt en zo zijn Koninkrijk opricht en uitbreidt. Deze verhoging is sedert Hemelvaart een feit en genezing behoort dan ook tot het intercessiewerk van Christus. Genezing berust zo op de heilsfeiten van Pasen en Hemelvaart en daarom ook ziet Paul geen reden om de genezingsdaden van Christus en de vroeg-christelijke gemeente op te sluiten in de apostolische periode. Dat zou neerkomen op een veronachtzaming van de kracht van Pasen en Hemelvaart. Hoewel Paul zich niet uitspreekt over een zich realiserende eschatologie, laat zijn benadering zich probleemloos invoegen in die van Kraan: Christus is onze Voorloper en brengt mede door genezingen de definitieve toekomst naderbij.

Tenslotte heeft Paul zijn visie verwoord in reformatorische termen, met handhaving van een door toedoen van de mens in zonde gevallen wereld, die onder het oordeel van God ligt.

8.1 Samenvatting

Nu wij kennis hebben gemaakt met enige belangrijke vertegenwoordigers van de charismatische vernieuwing in Nederland, vatten wij de hoofdlijnen van hun denken samen op het punt van genezing. Duidelijk is dat zij het heiligingswerk van de Geest ook betrekken op de lichamelijkeheid. Op het protestantse erf zijn Kraan en Verhoef de pioniers in hun ijveren voor de herinvoering van de dienst der genezing. De *pneumatologie* blijkt de beslissende ingang te zijn. De impuls die zij gegeven hebben, werkt door in een tweede generatie van charismatisch gemotiveerde theologen. De boeken van Parmentier en Suurmond vormen een eigentijdse theologische verantwoording van de bediening tot genezing.

Binnen de CWN zien wij twee benaderingen van genezing (van het lichaam) als heiliging door de Geest. In de eerste plaats is daar het *pneumatologisch-eschatologische model* van Kraan. Dit merken wij aan als een breukmodel met daarin de overheersende tegenstelling van zonde en genade. In deze benadering wordt genezing als bevrijding gezien, als teken van het uit de toekomst opdringende Godsrijk, zoals dat in en vanuit Christus baanbreekt. De discontinuïteit, die inherent is aan de eschatologische vernieuwing van hemel en aarde, slaat pneumatologisch terug op het gebeuren van wedergeboorte en herschepping van de mens. Kenmerkend voor dit model is een dualistisch wereldbeeld en een scherpe scheiding tussen schepping en verlossing. Dit model van Kraan vinden we bij M.J. Paul in een geactualiseerde vorm terug.

Het tweede is het *scheppings- of elevatiemodel*. Genezing is gevolg van het in werking treden van regeneratieve krachten, die in de schepping verborgen liggen. De genade sluit op de schepping aan. Parmentier is woordvoerder van dit model. Suurmond, Verhoef en Veenhof treden ook in dit spoor, hoewel bij dezen het eschatologisch denken sterker naar voren komt dan bij Parmentier. Er is in dit model geen cesuur tussen schepping en verlossing, maar een geleidelijke overgang. Ze staan in ieder geval niet haaks op elkaar.

Suurmond onderscheidt zich van de anderen met zijn dieptepsychologische interpretatie van de dienst der genezing. Christus is de Speelman van God, die onze doodsangst wegneemt en bevrijdt van een defensieve levenshouding tot het vrije spel van Woord en Geest.

De zienswijze van Veenhof verdisconteert de kerkelijke traditie én de charismatische praxis op kritische wijze. Zo is hij een brugfiguur naar de charismatische vernieuwing van de kerken.

8.2 Tussebalans

De accenten die charismatische vernieuwingstheologen leggen bij de fundering en beoefening van de dienst der genezing zijn o.i. terug te voeren op de volgende dogmatische thema's.

Allereerst voeren zij een pleidooi voor het opnieuw ernstig nemen van de gaven van de Geest. Allen pleiten voor een grotere ruimte voor de Geest en daarmee voor meer aandacht voor *de pneumatologie*.

Vervolgens wordt deze nauw in verband gebracht met de *eschatologie*, die

toegespitst wordt op een *zich realiserende eschatologie* (Kraan, Verhoef).

Verder wordt de Geest met zijn gaven gekoppeld aan *de schepping* (Parmentier, Suurmond, Veenhof), waarbij ieder een eigen antwoord geeft op de vraag in hoeverre deze is aangetast door de *zonde*.

Uiteraard speelt de *christologie* in dit alles een centrale rol. Christus heeft de dienst der genezing geïnitieerd en in de geschiedenis werken zijn kruis en opstanding door als determinanten. De opstanding prevaleert in de visie van theologen van de charismatische vernieuwing echter boven het kruis.

Theologen van het eerste uur binnen de CWN zoals Kraan, Verhoef en ook Parmentier wijzen op een volmacht tot genezing, welke door Christus is overgedragen op de gemeente.

In de dienst der genezing is *het gebed* het aangewezen middel in de strijd tegen ziekte. CWN-theologen verwerpen de uitleg in zondag 10 van de Heidelbergse Catechismus, die ziekte direct verbindt met de wil van God, en de berustende houding waartoe wordt opgeroepen. Bidden om genezing is niet in strijd met Gods voorzienigheid, maar heeft juist een plaats en functie binnen Gods raad en bestuur.

Deze thema's staan bij hen niet los op zichzelf, maar blijken met elkaar samen te hangen. Wij kunnen drie relatiesamenhangen onderscheiden: die van schepping en zonde, van pneumatologie en eschatologie, en tenslotte van voorzienigheid en gebed.

8.3 Toegespitste vraagstelling

Vanuit deze begrippenparen kunnen wij onze vraagstelling aanscherpen en wel op deze wijze:

1. hoe ziet men in de hervormd-gereformeerde theologie ziekte in relatie tot de schepping en de zonde? Ofwel: hoe verklaart men het fenomeen ziekte? - dit is de eerste samenhang;
2. ziet men genezing voortkomen uit de (genezende krachten binnen de) schepping of ook uit de herschepping, welke een eschatologisch karakter draagt (het volbrachte werk van Christus, dat door de Geest wordt toegepast)? - de tweede samenhang;
3. heeft het - in de visie van theologen uit de hervormd-gereformeerde traditie - zin om te bidden om genezing of dient de strijd tegen ziekte overgelaten te worden aan de medische wereld en/of de providentie van God? - de derde samenhang.

Binnen deze toegespitste vraagstelling zien wij het accent liggen op de tweede vraag: is het mogelijk een speciale dienst der genezing te legitimeren vanuit het heiligende werk van de Geest, die genezingsgaven schenkt, verbonden met een zich realiserende eschatologie?

Met deze vragen gaan wij in een volgend deel naar een aantal gereformeerde en hervormde theologen uit de laatste honderdvijftig jaar. Hoewel de vroege vertegenwoordigers de (opkomende) pinksterbeweging nog niet kenden, hebben

zij zich toch met de charismata beziggehouden (J.H. Gunning jr., A. Kuyper), en met Calvijns zienswijze dat de Geestesgaven tot de apostolische tijd beperkt bleven (Bavinck), ofwel hebben zij een theologie van de Geest nagelaten (zoals Noordmans en Van Ruler). Wij zetten onze verkenningstocht in bij A. Kuyper.

DEEL II: GEREFORMEERDE THEOLOGEN

9

A. KUYPER

9.1 INLEIDING

Kuyper (1837-1920) heeft zich sterk gemaakt om de lijnen van Calvijn door te trekken in de kerk, de theologie, de wetenschap, de cultuur en de politiek. Aan de mede door hem in 1880 opgerichte Vrije Universiteit gaf hij onderwijs o.m. in de dogmatiek en de encyclopaedie der theologie. Dit is het terrein waar hij ook gestuit is op de vragen van ziekte en genezing. Hoe gaat hij met deze vragen om? Hoe verklaart Kuyper de herkomst van ziekte? In hoeverre betekent de komst van Christus een intensivering van de strijd tegen ziekte? Bewerkt de Heilige Geest misschien genezing, en zo ja hoe? Wat is de functie van het gebed ten tijde van ziekte? En tenslotte: vinden we bij Kuyper een aanzet voor een kerkelijke dienst der genezing?

9.2 DE GOEDE SCHEPPING. ZIEKTE EN ZONDE

Kuyper heeft een zeer positieve visie op de schepping. Ziekte heeft daarin oorspronkelijk geen plaats. Alle ziektestof was in het paradijs afwezig. De mens is geschapen als lichaam en ziel - Kuyper staat met overtuiging een dichotomisch mensbeeld voor: 'ik heb een ziel en een lichaam'. Dit 'ik' is het zelfbewustzijn, dat beide verbindt en bijeenhoudt. Ziel en lichaam zijn twee onderscheiden substanties die niet uit elkaar voortkomen, maar beide afzonderlijk geschapen zijn. Ook de ziel is dus een schepping en bezit niet een 'propria immortalitas', maar had in het begin een conditionele onsterfelijkheid (evenals het lichaam), die als gevolg van de zondeval verloren is gegaan. Vlees en bloed ('sarx' en 'haima') zijn de zgn. nutritieve, voedende elementen van het lichaam, terwijl het 'soma' het grondpatroon ervan vormt.¹

De schepping is een volmaakt geordend geheel, in alle opzichten goed en vol met ingebouwde mogelijkheden. God is de grote *Bouwmeester* van het heelal. We hebben te doen "met één machtig kunstwerk Gods; dat alle deelen van dit kunstwerk onderling saamhangen; dat God dit kunstwerk schiep met een bepaald doel; en dat dit doel gelegen was in de verheerlijking Zijns naams. Wel nam in dit kunstwerk der Schepping de *mensch* een geheel eigen plaats in, maar toch zóó, dat hij slechts een schakel in de keten vormde, en met alle overige creaturen zich had voort te bewegen op den weg, aan welks einde het doel van onzen God met heel zijn Schepping zou bereikt zijn. Iets wat er op neer komt, dat in deze opvatting der Schrift niet de mensch, *maar God* op den voorgrond treedt; het doel en de eindpaal der Voleinding niet in 's menschen verlangen, maar *in Gods bestel* te zoeken is; en ook het einde van den mensch en van ons menscheijk geslacht alleen te verstaan is *in den samenhang*, die den mensch *aan heel de Schepping*

¹ A. Kuyper, *Dictaten dogmatiek*, deel II, Kampen z.j., locus de homine par. 3, 36.

bindt."² In dit citaat vinden we vier belangrijke aandachtspunten:

- a) dat de oorspronkelijke schepping een volmaakt geheel was, maar niet kant en klaar;
- b) dat deze wereld een bepaald doel, een bepaalde bestemming heeft. Er loopt een weg van schepping naar voleinding;
- c) dat de mens daarin een belangrijke, maar tegelijk ook heel bescheiden plaats heeft;
- d) dat dit alles dient tot eer en luister van God, die haar in het aanzijn geroepen heeft.

De schepping is dus niet af, maar aangelegd op ontwikkeling. Ze is niet stationair, maar evolutief. Kuyper vergelijkt haar met een ingezaaide akker, waarin het zaad moet ontkiemen en uitlopen.³ Ze draagt een rijke belofte in zich. Alle mogelijkheden moeten gerealiseerd worden en alle ingelegde potenties naar buiten komen, opdat God zich erin zou verlustigen. De schepping moet een proces doorlopen en een geschiedenis doormaken. De notie van de geschiedenis is dus inherent aan de schepping. En ook: de eschatologie - of in Kuypers termen: de idee der voleinding - is aan de schepping gekoppeld.

Kuyper probeert zich voor te stellen hoe de schepping zou zijn geworden als de zondeval was uitgebleven. Dan zou heel het (historische) proces verlopen zijn volgens Gods raadsplan zonder enige storing of hinderling. De wereld, zoals ze uit Gods hand voortkwam, had de roeping "om allereerst voor God zelf een oorzaak en bron van Goddelijke verheuging te zijn, en eerst in de tweede plaats te strekken had, om Hem eere te doen toebrengen door Zijn creatuur (...) Daarop was deze wereld aangelegd. Daarop had God Almachtig zooveel van Zijn schatten en van Zijn krachten in deze wereld verborgen."⁴

Echter, door de zonde is een streep door de oorspronkelijk bedoelde voleinding gekomen. Met het oordeel over de zonde kwam de vloek over heel de schepping te liggen. Daaruit vloeiden ziekte en dood die voorheen niet in de schepping voorkwamen. Kuyper wijdt vele bladzijden aan de stelling dat lijden en sterfelijkheid van mens en dier pas later - met de zonde - zijn binnengekomen. De dood is dus niet natuurlijk, maar een gevolg van de val. De zonde heeft een fysieke weerslag.

Nu zou men kunnen zeggen dat ziekte alleen voor rekening van de mens komt, dus een noodzakelijk gevolg van verkeerd leven los van God, van verkeerd kiezen; dat ziekte dus een lot is dat de mens over zichzelf heen geroepen heeft en dat God níet wil. Maar zo ziet Kuyper dat niet. Nee, God heeft een vloekoordeel over de mens uitgesproken als straf op zijn ongehoorzaamheid in het paradijs. En dat oordeel ligt vast in het besluit van God en verankerd in zijn bestel, in het bijzonder zijn voorzienigheid, zijn toelating. Zo kan Kuyper zeggen dat God ziekte zéndt: "(...) Hij maakt levend en Hij doodt. En ook, Hij is niet alleen de eenige Medicijnmeester, maar ook de eenige *die ziek maakt*. Er zucht niet één

² A. Kuyper, *Van de Voleinding*, deel I, Kampen 1929, 334. Voortaan aangeduid met: *Van de Voleinding*.

³ *Van de Voleinding* I, 253.

⁴ *Van de Voleinding* I, 262.

krankte op zijn leger, of God heeft hem krank gemaakt. Alle roepen in den nood strekt dus, zoo het godvruchtig toegaat, niet om Gods hulp in te roepen als tegen een buiten zijn weten en toedoen over ons gekomen macht, maar om zijn wil die ons nu krank houdt te doen worden een wil die ons geneest en gezond maakt."⁵

Toch kan ziekte niet als iets goeds beschouwd worden. Het maakt immers geen deel uit van de oorspronkelijke schepping. Het is onder Gods toelating een wezenlijk boze macht, "die er zonder die zonde niet zou zijn, waarin iets van den Dood vooruitwerkt, en die dus in den diepsten grond *Satanisch* in haar oorsprong is."⁶ Ziekte en zonde hangen nauw samen en de zonde vindt zijn oorsprong in de verleiding en aanstichting door satan. Dit komt het duidelijkst tot uitdrukking in de bezetenheid. In de evangeliën kan men lezen dat de boze geesten ook op het lichaam en dus op de stof en de organen van hun slachtoffers inwerkten. Dit impliceert echter niet dat alle krankzinnigheid of epilepsie, of welke psychische ziekte ook, direct met satan van doen heeft. Integendeel, Kuyper gaat mee met de ontwikkeling van de medische wetenschap, die de oorzaak van waanzin eerder zoekt in een afwijkende toestand van de hersenen. Maar dit sluit niet uit dat in exceptionele gevallen ook een demonische macht kan schuilgaan, die doorwerkt in uitwendige symptomen.⁷

Omdat ziekte, aldus beschouwd, in het algemeen een schaduw van de dood is, welke teruggaat op de inwerking van de satan, moet ze niet gekoesterd maar bestreden worden. En dat de dood niet direct en vernietigend alle leven kaalsloeg, is te danken aan de *zegen*, bij de schepping door God uitgesproken en later herhaald aan Noach. De schepping is weliswaar aangedaan, maar niet vernietigd; het beeld Gods in de mens wel verminkt, maar niet uitgewist. Kuyper zegt het zelf zo: "Dat er nu toch in die Schepping, waarvan de mensch het middenpunt vormt, Voleinding mogelijk is geworden, danken we uitsluitend aan de Genade, en wel aan den tweërlei vorm waarin de Genade zich tot ons keerde, t.w. in het uitgaan van de Gemeene Gratie, en in het feit dat de Zone Gods onzen vloek op zich genomen heeft, om ons van den vloek te verlossen."⁸

In plaats van de voleinding uit de schepping is er een *gewijzigde* voleinding uit schepping én genade gekomen. De schepping hield dus niet op te bestaan wegens het intreden van de zonde, maar duurde na de val voort. Want wat God in aanzijn riep om zijn plan te verwezenlijken, móet tot ontplooiing komen. Anders ook zou de méns de gang van het leven in hemel en op aarde hebben bepaald. Nu zal, door tussenkomst van de zonde, die de genade heeft uitgelokt, de schepping op een hoger plan van voleinding uitkomen dan wanneer er geen zonde was geweest. Hierin ligt het gelijk van de uitroep *Felix culpa!* (Gelukkig de schuld) van Augus-

⁵ A. Kuyper, *E Voto Dordraceno*. Toelichting op den Heidelbergschen Catechismus, 3^e dr., Amsterdam 1892-1895, deel I, 242. In het vervolg afgekort met *E Voto*.

Zie ook *E Voto* IV, 125, waar Kuyper de melaatsheid als door God verordend beschouwt: "God de Heere, die zelf de melaatschheid zendt, en zonder wiens bestel niemand de melaatschheid kan of zal krijgen (...)."

⁶ *E Voto* IV, 524.

⁷ Vgl. A. Kuyper, *De engelen Gods*, Kampen 1923, 288v.

⁸ A. Kuyper, *Van de Voleinding* II, Kampen 1929, 179.

tinus.⁹ Het menselijk leven, met alle verworven beschaving, dient uiteindelijk om het beeld Gods in alle heerlijkheid te tonen: "En in dien zin nu moet ook hier worden beleden, dat de lange loop der eeuwen en de rijke ontwikkeling van ons menschelijk geslacht, in dien loop tegelijk èn een doel in zichzelf heeft, èn bovendien aan allerlei ander doel dienstbaar is. Het dient zeer zeker het uitkomen van het getal der uitverkorenen, het strekt zeer zeker om ons een proces te doen doorlopen, dat beteekenis voor de eeuwigheid heeft, en zooveel meer, maar dat alles belet niet, dat het tegelijk ook het *zelfstandig* doel in zich draagt, *om al wat in ons geslacht aan kiemen school tot eer en prijs van Gods naam in het licht te doen treden*. En eerst op dat standpunt komt onze wereldbeschouwing tot rust."¹⁰

Overweging van ons

Wij kunnen concluderen dat Kuyper het calvinistische uitgangspunt stevig vasthoudt: God heeft de dingen, met al hun sluimerende groeimogelijkheden, geschapen om er zelf van te genieten. Aan God wordt, ondanks de tussenkomst van de zonde, door de spelende schepping eer toegebracht. Deze opvatting staat haaks op onze hedendaagse utilistische wereldbeschouwing, waarin alles nuttig en doelmatig moet wezen. Hier mag herinnerd worden aan het boek van J.-J. Suurmond, *Het spel van Woord en Geest*,¹¹ met daarin de centrale gedachte dat de mensen en dingen er primair en uitsluitend zijn voor God en zijn Koninkrijk. Dat geeft aan het leven een niet-utilistisch en speels karakter. Deze notie vinden we dus al bij Kuyper, die hiermee preludeert op een aspect van de charismatische theologie; waarmee overigens zeker niet gezegd is dat 'Saul nu ook onder de profeten is', ofwel Kuyper een voorloper van de charismatische beweging.

9.3 DE 'GEMEENE GRATIE' ALS REACTIE OP DE ZONDE VAN DE MENS

Gods reactie op de ongehoorzaamheid van de mens getuigt van oordeel én genade. En de genade is meer dan het oordeel. Want mét het toelaten van ziekte als gevolg van de vloek over de gevallen schepping, schenkt God de mogelijkheid van genezing. Hij laat de ziekte niet doorwoekeren in zijn goede schepping. Dit ligt besloten in de idee der 'gemeene gratie'. Wat verstaat Kuyper hieronder?

Dit leerstuk vindt hij in beginsel reeds bij Calvijn en de kerkvaders, die de eeuwige Logos belijden als de goddelijke Wijsheid en als scheppingsmiddelaar. Het geeft antwoord op de vraag waarom na de zondeval van de mens en zijn verbanning uit het paradijs het totale verval toch niet is ingetreden en waarom het leven in de wereld door kan gaan. Kern van deze leer vormt voor Kuyper de *zegen*, die uitgesproken werd over het eerste mensenpaar in Genesis 1:28. Deze gold voor alle mensen zonder onderscheid en hield in de bewaring van de menselijke existentie als zodanig en de groei daarvan. Na de zondvloed werd hij nog eens herhaald in de vier toezeggingen van zegen aan Noach, welke een bescherming vormden tegen: a) kinderloosheid, b) het gevaar van wilde dieren, c) het ge-

⁹ *Van de Voleinding* I, 345.

¹⁰ *De gemeene gratie* II, 626.

¹¹ Jean-Jacques Suurmond, *Het spel van Woord en Geest*. Aanzet tot een charismatische theologie, Baarn 1994. Zie voor de bespreking hiervan hoofdstuk 5.

vaar van mensenmoord en d) een herhaling van elementaire vernietiging van de aarde door watervloed. Dit was een algemeen genadeverbond, gesloten met heel het menselijk geslacht en met de regenboog als teken van Gods trouw. De voortgang van het menselijk leven werd in deze 'gemeene gratie' gewaarborgd.

Deze algemene genade heeft een dubbele werking: een constante en een progressieve. De *constante werking* is de rem die God zet op de ongelimiteerde doorwerking van de zonde en de vloek en wel op drie levensterreinen: "Stuïting van de absolute zonde in het *menschenhart*. Stuïting van den volstrekten dood in het menselijk *lichaam*. Stuïting van den algeheelen vloek over de *natuur*."¹² In de mens zijn immers nog overblijfselen ('vonkskens') van het oorspronkelijk goede bewaard gebleven, hij sterft ook niet direct aan de zonde en op aarde blijkt voortgaand leven nog mogelijk. Kuyper denkt hier onder meer aan geneeskrachtige kruiden, die God in zijn schepping laat groeien en die door de volken ontdekt worden als middel ter bestrijding van ziekte. God kan ziekte ook wel zonder geneesmiddel verhelpen, waarvan verscheidene voorbeelden in de Schrift te vinden zijn. "Maar toch leert de ervaring van alle volken, dat dit *niet* de van God verordende weg is. Integendeel, de verordende weg is, dat God de Heere allerlei kruid tegen de ziekte laat groeien; dat Hij het bestaan en de werking dier kruiden achtereenvolgens aan volk bij volk ontdekt; en dat Hij de aanwending van die kruiden zegent."¹³

Doch niet alleen de bewaring van het leven, ook de ontwikkeling en bloei ervan vallen onder het bereik van de 'gemeene gratie' en wel onder de *progressieve werking* ervan. Dit betreft de genoemde vooruitgang op het gebied van wetenschap en cultuur "waardoor God, onder gestadigen vooruitgang, het menschelek leven steeds overvloediger tegen het lijden wapent, en innerlijk tot rijker en voller ontplooiing brengt."¹⁴ Ook dit progressieve omvat heel het leven van alle volken op aarde en is dus niet beperkt tot de christelijke volken. We mogen hier denken aan de ontwikkeling van de medische wetenschap. "De Dood werkt door allerlei schadelijken invloed uit bodem, lucht en water, door allerlei gif uit dieren- en plantenrijk. Maar ook de algemeene genade werkt tegen dien Dood in door allerlei spijs en drank, door lucht en licht, door artseneijkruid en metaal, en heel de geneeskundige wetenschap vormt een onderdeel van deze algemeen behoudende genade voor zooveel de worsteling van ons lichaam aangaat."¹⁵

Kuyper maakt overigens een onderscheid tussen 'gemeene gratie' en cultuur: de 'gemeene gratie' komt namelijk voort uit God en is een gave van menselijke ontwikkeling uit zĳn hand. Cultuur daarentegen is werk van mensenheden en gericht op verheerlijking van de mens.¹⁶

Het is dankzij de dubbele werking van de 'gemeene gratie' dat de particuliere genade in de uitverkorenen wortel kan schieten: "De gemeene gratie is het grondvlak

¹² *De gemeene gratie* I, 501.

¹³ *E Voto* IV, 524.

¹⁴ *De gemeene gratie* II, 606.

¹⁵ *E Voto* II, 205.

¹⁶ *Van de Voleinding* II, 180v.

waarop het gebouw der particuliere genade wordt opgetrokken (...)."¹⁷ Dit klinkt toch wel enigszins katholiek in de zin van een twee-naturenleer: de bovenbouw van de genade (bovennatuur), die op de onderbouw van de schepping (natuur) wordt opgetrokken. Maar Kuyper spreekt liever van 'tweeërlei orde' of 'tweeërlei weefsel'. Er is tweeërlei tijdsorde, namelijk de profane geschiedenis en bijbelse geschiedenis.

Daar is allereerst het verloop van de natuurlijke dingen, die met de schepping zijn verordend en in gang gezet. Wat in het natuurlijke leven schuilgaat aan ontplooiingsmogelijkheden moet de gelegenheid krijgen om tot ontwikkeling te komen en zo God de eer te schenken. En wat voor de dingen geldt, geldt ook voor mensen. Ieder mens, ook afgezien van zijn geloof, heeft van nature iets eigens, een eindeloze variëteit aan gaven en mogelijkheden, die in Gods bestel vastliggen. En dit eigene en unieke moet aan het licht komen. Op dezelfde manier moet het menselijk geslacht als collectief Gods raad in deze verwerkelijken. Dit is de lijn van het natuurlijke leven en van de oorspronkelijke schepping.

Hiernaast loopt het proces van de genade, dat begint na de val met de moederbelofte, de lijn van Abel, Noach, de roeping van Abraham en van Gods verkiezing van Israël, waaruit de Messias geboren zal worden. Het is de sfeer van het Koninkrijk, van de particuliere genade en de kerk van Christus, die wel in de wereld staat maar er principieel van onderscheiden is. De kerk komt uit het genadeleven op, de staat uit het natuurlijke leven. Ze hebben elk een eigen oorsprong, levenswet en historie. Na Christus' Hemelvaart stroomt de particuliere genade naar alle kanten over de velden van het menselijk leven uit, niet in twee¹⁸ afzonderlijke processen, maar beide ineengemengd in één voortgaande beweging. De parousie zal niet plaatsgrijpen voordat beide genadewerkingen hun vervulling hebben bereikt. Dat wil zeggen:

1. het getal der uitverkorenen zal tot de volle maat gekomen moeten zijn (particuliere genade);

2. en ook het proces der schepping zal voleindigd moeten zijn ('gemeene gratie').

Dit betekent niet dat de parousie een soort natuurlijke afsluiting zal zijn van een geleidelijke ontwikkeling. Nee, Kuyper ziet de wederkomst wel degelijk als een breuk in het proces van de wereldgeschiedenis, naar analogie van de zondeval, die ook een breuk sloeg in Gods oorspronkelijke schepping. Maar ondanks dat zal de inwerking van beide genadesoorten een zekere rijpheid bereikt moeten hebben alvorens het tot een definitieve afsluiting komt.¹⁹ Duidelijk is in ieder geval dat de

¹⁷ *De gemeene gratie* I, 503.

¹⁸ Men zou volgens Kuyper nog een derde proces kunnen onderscheiden, namelijk dat van de doorwerking der zonde. Doch dit kan meegenomen worden in het genadeproces, omdat de genade als reactie volgt op de zonde.

¹⁹ Kuyper verkiest de term 'voleinding' boven 'eschatologie', omdat 'de laatste dingen' los gezien kunnen worden van de geschiedenis, terwijl de term *voleinding* het verband met de voorafgaande historie veronderstelt. Kuyper ziet de voleinding van de wereld niet als een geleidelijk aflopend gebeuren, maar intredend met de "wederkomst van Hem, die na zijn verrijzenis naar den hemel opvoer. Maar al mag bij de voleinding niet aan regelmatige evolutie worden gedacht, toch komt het einde niet, en kan het niet komen, eer het historisch proces is afgelopen" (*Van de Voleinding* II, 10).

'gemeene gratie' niet zonder de particuliere genade tot haar doel kan komen. Immers, ze kan de vloek weliswaar stuiten, maar niet wegnemen. Evenmin kan ze de voleinding teweegbrengen anders dan in combinatie met de particuliere genade. "Eerst het kruis van Golgotha ontsluit het pad des levens voor de Voleinding".²⁰

9.4 GENEZING CHRISTOLOGISCH

9.4.1 Jezus' aandacht voor het lichamelijke

Het is Kuyper niet ontgaan dat Christus tijdens zijn bediening op aarde ook aandacht had voor de stoffelijke dingen en het lichaam. "De Christus redde niet alleen de ziel, maar ook het lichaam, en het Koninkrijk der hemelen doelde niet alleen op zaliging der ziel, maar ook op het reële, natuurlijke leven."²¹ Wij mogen Christus, zijn boodschap en zijn werkzaamheid niet vergeestelijken. Het is geen toeval dat er in het evangelie veelvuldig sprake is van lichamelijke wonderen en die mogen in de prediking niet veronachtzaamd worden.

De wonderen van Christus dienden volgens Kuyper niet alleen om zijn goddelijke macht en de waarheid van zijn prediking te bevestigen, maar vooral om het aangetaste natuurlijk leven te redden: "Ons uitwendig leven wordt gedrukt door krankheid, door gebrek aan onze zintuigen, door honger, door bange natuurverschijnselen en door den dood; en gaat ge nu de drie jaren van Jezus' korte optreden onder Israël na, dan vindt ge dat Jezus voor dit alles niet alleen oog had, maar er op ingreep en er Zijn heerlijkheid in openbaarde. De genezing der zieken was legio (...)." ²² De eerste uitzending van de discipelen legt zelfs de nadruk op hulp aan de zieke en lijdende mens: "Genees zieken, wek doden op, maak mensen die aan huidvraat lijden rein en drijf demonen uit" (Matt. 10:8). Wanneer men het hele spectrum van Jezus' wonderen overziet, dan kunt "ge niet ontkomen aan den indruk, dat in Jezus' gansche optreden de zorg voor het lichaam en voor de nooden van het uitwendige, natuurlijke leven zelfs krachtig op den voorgrond treedt. Ge ziet het telkens weer, dat het zichtbare, uitwendige en lichamelijke voor Jezus geen bijzaak is, maar dat menigmaal het Evangelie zich schier gelijkelijk naar de beide zijden der Schepping, de zienlijke zoowel als de onzienlijke, uitstreckte, en dat hieruit dus ook voor ons vanzelf de gestreng eisch voortvloeit, dat ook wij voor beiden hart zullen hebben." ²³

Kuyper verwijst hier naar de betekenis van de incarnatie. Als het Koninkrijk louter geestelijk van aard zou zijn, waarom dan de vleeswording? Uit dit feit nu "blijkt ons derhalve, dat het uitwendige niet als bijzaak mag worden beschouwd; dat het vleesch evenzoo een wezenlijke betekenis heeft als de geest, het lichaam evenals de ziel, het zienlijke evenals het onzienlijke." ²⁴ Ook herinnert hij aan de zinsnede uit art. 19 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis dat "ons behoud en

²⁰ *Van de Voleinding* II, 183.

²¹ *Van de Voleinding* I, 312.

²² *Van de Voleinding* I, 313.

²³ *Van de Voleinding* I, 314.

²⁴ *Ibid.*

onze opstanding mede van de waarheid van zijn (scil. Christus') lichaam afhankelijk zijn." Nergens zien we in de Schrift een eenzijdige aandacht voor het geestelijke of onzienlijke. De schepping heeft ook een stoffelijke, natuurlijke kant waarmee God in de voleinding verheerlijkt wordt (vgl. Opb. 22).

9.4.2 De climax van Hemelvaart

Onder de Hemelvaart verstaat Kuyper het lichamelijk overgaan van Jezus vanuit de aardse, lagere levensorde naar een lokale hemelse levenssfeer, waar de troon van God is en de engelen het nooit eindigende halleluja zingen. Dit houdt ook in een verheerlijking van zijn menselijke natuur naar lichaam en ziel. Hemelvaart vormt een climax in de geschiedenis der openbaring. Kuyper spreekt zelfs van het *keerpunt* bij Christus' Hemelvaart. De hele vierde reeks artikelen in *Van de Voleinding II* is aan dit thema gewijd. Waarom een keerpunt? Omdat Christus dan door God bekroond wordt en als Hoofd gesteld wordt van een geestelijk lichaam, dat zijn kerk is. Daar komt nog een tweede ding bij, namelijk dat Christus aanstonds zijn Geest zal uitstorten om zijn macht en heerschappij in de hemel te effectueren op aarde. Hij zal op de wijze van de Geest, door bemiddeling van zijn kerk, de aarde stempelen met zijn overwinning. Door de werking van de 'gemeene gratie' en de particuliere genade in de gelovigen wordt de voleinding naderbij gebracht. Wat zal de voleinding brengen?

Het doel van de voleinding is het herstel van de scheppingsglorie - restauratie dus. Maar dat niet alleen. Er zal ook een elevatie van deze schepping plaatsvinden, ofwel "een ontplooiing van die Scheppingsglorie in volmaaktheid voor wat zienlijk en voor wat onzienlijk is, heel de Schepping Gods als één genomen."²⁵ De schepping zal dus vernieuwd worden, er komt een *wedergeboorte aller dingen*, waarbij van het oude en zondige niets meer zal worden teruggevonden. Maar hoe is dat mogelijk? Hoe wordt de continuïteit van deze en de komende schepping gewaarborgd?

Kuyper ziet het zo dat Christus krachtens de incarnatie al het schepselmatige tot op zijn kern heeft afgestroopt en het oude ervan weggenomen. Hij heeft die kern, die kiem in zijn wezen als Middelaar opgenomen en in kruis, opstanding en Hemelvaart helemaal nieuw uit deze wereld gedragen en nu gezet in de wereld die om Gods troon is. Hemelvaart houdt dus in dat Christus in zijn persoon de nieuwe schepping in beginsel heeft meegenomen om deze straks in alle heerlijkheid te openbaren. Dit is een diepe en gedurfde gedachte van Kuyper. Al zegt hij het niet expliciet, het betekent wel dat sinds Hemelvaart ook onze lichamelijkheid in Christus is vernieuwd en dat zijn heerschappij tot in het lichamelijke reikt. In Hem is ons lichamelijk bestaan volkomen geworden. In Hem immers is onze nieuwe mens naar lichaam en ziel gegeven, al is het een voor het oog nog verbórgen werkelijkheid. Christologie en eschatologie overlappen elkaar hier voor een groot deel: in Christus ís het eschaton een feit en in de heilsgeschiedenis na Hemelvaart gaat dit heilsfeit zich uitwerken. De tijd na Hemelvaart is werkelijk een nieuwe episode, waarin God door de heerschappij van Christus hier op aarde het nieuwe

²⁵ *Van de Voleinding II*, 289.

leven al laat doorbreken en de toekomst voorbereidt "waarin al 't oude zal kunnen worden afgeworpen, en uit de Scheppingskern die in Christus verheerlijkt is, straks de herboren Schepping als geheel nieuw te doen uitgaan. Al het oude gaat weg en is nu reeds nabij de verdwijning, terwijl het eens al nieuw zal zijn; maar de band tusschen dat *oude* dat vergaat, en dat *nieuwe* dat zijn zal, ligt eeniglijk in den Middelaar."²⁶

Maar wat christologisch geldt, werkt Kuyper niet antropologisch uit. De vernieuwing van ons lichaam nú wordt niet meegenomen. Maar misschien doet hij dat via de ingang van de pneumatologie. Wij willen dit nu gaan onderzoeken.

9.5 HET WERK VAN DE GEEST. PINKSTEREN

Kuyper heeft zijn gedachten over de Geest voor het grootste deel neergelegd in zijn driedelig boek *Het werk van den Heiligen Geest*.²⁷ In deel I beschrijft hij het werk van de Geest in het algemeen, deel II handelt over het werk van de Geest in de enkele mens; deel III concentreert zich op de heiligmaking van de wedergeboren en gerechtvaardigde mens.

In deel II en III gaat het hoofdzakelijk over de ordo salutis en zijn er geen verwijzingen naar het thema genezing. Wij laten deze delen dan ook verder buiten beschouwing. In deel I zijn echter wel lijnen hiervan te onderkennen die wij nu aan nadere studie onderwerpen.

9.5.1 Pneumatologie en eschatologie

Opmerkelijk is dat in het hele boek eigenlijk nergens de gedachte van de Geest als een eschatologische macht wordt geopperd. Kuyper schrijft wel over de uitstorting van de Geest 'in de laatste dagen', maar steeds in het kader van belofte en vervulling. De periode van het Oude Verbond is de tijd van de verwachting, van de aankondiging - dit zijn de 'eerste dagen'. Met de vervulling van de profetie door Jezus' geboorte "gaan we daarmee terstond uit de periode der *eerste* in de periode der *laatste* dagen over. De voorstelling die we ontvangen is derhalve niet, dat achter Jezus' hemelvaart nog pas het begin der nieuwe dingen lag, alsof eerst daarna de laatste dagen te wachten waren, als Jezus wederkwam, maar geheel omgekeerd, dat 'de laatste dagen' reeds ingetreden waren, en dus Jezus' wederkomst slechts een *aanhangsel* van deze *tweede* periode kon zijn."²⁸ We leven dus in de laatste dagen.

De johanneïsche term 'de laatste ure' is het uur der voleinding, dat aanvangt op de 'dag des Heren'. Onder aanhaling van 1 Johannes 2:18 wijst Kuyper erop dat deze laatste uitdrukking niet slaat op "een nieuwe periode in het verloop van de geschiedenis der mensheid, maar dat op één mogelijke gebeurtenis bedoeld

²⁶ *Van de Voleinding* II, 302.

²⁷ A. Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*, 2^e dr., Kampen 1927.

Een algemene bespreking hiervan biedt W.A. Velema in zijn dissertatie *De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuyper*, 's-Gravenhage 1957.

²⁸ *Van de Voleinding* II, 32

wordt. Niet de laatste jaren, niet de laatste tijden, wat altoos op Bethlehem en Golgotha slaat, maar 'de *dag* des Heeren', of nog enger opgevat, 'de laatste *ure*'.²⁹ De wederkomst luidt het uur der voleinding in. Hoe dan ook, duidelijk moge zijn dat Kuiper steeds de lijn van schepping naar voleinding vasthoudt.

9.5.2 Het werk van de Geest in de schepping

De Geest werkt in twee onderling onderscheiden sferen: in die van de schepping en die van de herschepping. Wat de eerste sfeer betreft - er is een alomtegenwoordige werking van de Geest in de geschapen werkelijkheid. Hij is betrokken bij de schepping van alle dingen en bij de instandhouding volgens de natuurwet. Hij is overal tegenwoordig in de natuur en in de bestaanswijze van de dingen. Dat brengt Kuiper soms tot krasse uitspraken zoals: "Niet alleen in ziel en lichaam, maar zelfs tot in het lijk is de Heilige Geest."³⁰

Om nu verwisseling van de goddelijke werkingen onderling te vermijden, hecht Kuiper eraan de personele eigenschappen van Vader, Zoon en Geest te onderscheiden. Daarmee begint hij ook zijn omvangrijke boek over de Heilige Geest: "(...) zoo beginnen we met in het algemeen de onderscheiding te stellen, dat in alle door Vader, Zoon en Heiligen Geest gezamenlijk en gemeenschappelijk tot stand komend werk, van den Vader de *voortbrengende*, van den Zoon de *schikkende* en van den Heiligen Geest de *volmakende* kracht en werking uitgaat."³¹ Met andere woorden: door de Vader zijn alle dingen gegenereerd, voortgebracht; door de Zoon bestaan ze, dragen ze het kenmerk (stempel) van goddelijke wijsheid en hebben zo hun bestand; en de Geest wekt het leven in de zo toegeschikte schepping, brengt de dingen tot hun bestemming, doet ze groeien naar het bestemde doel.

Specifiek voor de Geest is dus het leiden tot zijn bestemming, "dat doen werken van het leven naar zijn aard, dat *volmaken* van het schepsel, dáárin ligt het geheel eigenaardige van de werking van den Heiligen Geest."³² We ontwaren hier de ontwikkelingsgedachte, die Kuiper zo dierbaar is en die eigen is aan het werk van de Heilige Geest. De Geest werkt dit alles in het verborgene, in het inwendige van het schepsel. Hij is de onmiddellijke aanraking van God. Hij is het levensbeginsel in alle geschapen dingen, Hij is de dragende grond van het bestaan. In elk schepsel vormt Hij het archimedische punt: "Dat punt nu is bij de uitverkorenen hun *innerlijk gemoedsleven*. Bij alle redelijk schepsel het *redelijk bewustzijn*. En bij alle schepsel, redeloos of redelijk, het *levensprinciep*, waardoor het bestaat."³³ Hij ontsteekt de levensvonk en blaast die aan, schenkt aan de mens diens natuurlijke vermogens, zoals kunstvaardigheid en persoonlijk talent, Hij roept ieder tot een bijzonder werk of ambacht. Dit alles is verbijzondering van het goddelijk werk "dat, evenals bij de schepping, in dien zin te verstaan is, dat ook de talenten en gaven van ambt en ambacht wel *uit* den Vader hun *oorsprong*

²⁹ *Van de Voleinding* II, 33.

³⁰ *Van de Voleinding* II, 323.

³¹ *Het werk van den Heiligen Geest*, 52.

³² *Het werk van den Heiligen Geest*, 54.

³³ *Het werk van den Heiligen Geest*, 60.

hebben, dan *door* den Zoon voor elks persoonlijken aanleg *geschikt* zijn, maar dat ze alnu *in* een eigenlijken persoon, door hooger vonk, eerst tot licht ontstoken worden krachtens een werking van den Heiligen Geest."³⁴ We kunnen vaststellen:

1. Kuyper onderscheidt vrij scherp tussen de activiteit van Vader, Zoon en Geest. "Altoos dus weer de diepe gedachte, die we telkens vonden. De Vader blijft *buiten* het schepsel. De Zoon wordt vleesch en komt dan met het schepsel in *uitwendige* aanraking. Maar als het er aan toekomt, om het goddelijk leven het schepsel *innerlijk te doen aanraken*, alsdan is dit het eigen en bijzonder werk, niet van den Vader, noch van den Zoon, maar van den Heiligen Geest."³⁵

2. De Heilige Geest werkt in de 'gemeene gratie', in de remmende maar vooral ook progressieve werking ervan, en Hij leidt en bevordert de ontwikkeling en groei van de schepselen.

Dit is de werking van de Geest in het rijk van de natuur. Maar in het genaderijk brengt Hij een nog veel hoger en heiliger werk tot stand.

9.5.3 De Geest in de herschepping

In zijn beschrijving van het werk van de Geest in de herschepping begint Kuyper met het stellen van de verhouding van natuur en genade. Het werk van de Geest in de natuur gaat aan dat van de genade vooraf: "1^o. *Het werk van den Heiligen Geest bepaalt zich niet tot de uitverkorenen, en begint bij de uitverkorenen niet pas bij hun wedergeboorte. Maar omgekeerd strekt het werk van den Heiligen Geest zich uit tot alle creatuur, bezield of onbezield; en begint het in de uitverkorenen niet pas bij hun wedergeboorte, maar van het oogenblik af van hun oorsprong.* En 2^o. *Het eigen werk van den Heiligen Geest bij alle creatuur bestaat in het ontsteken en aanblazen van de levensvonk, zoo voor zijn bestaansleven, als voor het leven zijner talenten, en op den hoogsten trap voor het eeuwige leven, dat zaligt.*"³⁶

De genade gaat dus niet buiten de schepping om. De schepselmatigheid vormt de basis waarop het gebouw van de genade wordt opgetrokken. De levensvonk van de Geest bij de geboorte van een mens gaat aan die van de wedergeboorte vooraf. "Alsmede, dat diezelfde Persoon des Heiligen Geestes, die thans in de heiligmaking en in de roeping tot de nieuwe levenstaak aan Gods kinderen *gaven* mededeelt, reeds van tevoren in de eerste schepping de *natuurlijke gaven en talenten* van diezelfde mensch in werking had gezet."³⁷ Met andere woorden: "De genade schept niet iets *volstrekt* nieuws, maar schept nieuw leven in de oude, gezonkene natuur in. Vandaar, dat dit werk "*herscheping*" heet."³⁸ Kuyper wil zo de samenhang tussen het leven vóór en na de wedergeboorte vasthouden. Bovendien draagt het werk van de Geest in de schepping als ook in de herschepping hetzelfde continue karakter, namelijk het ontsteken van de vonk van het leven resp. het nieuwe leven. Aan de andere kant overtreft het werk in de

³⁴ *Het werk van den Heiligen Geest*, 75.

³⁵ *Het werk van den Heiligen Geest*, 80.

³⁶ *Het werk van den Heiligen Geest*, 83.

³⁷ Ibid.

³⁸ *Het werk van den Heiligen Geest*, 85.

herscheping verre dat van de schepping. De innerlijke aanraking van de Geest is immers veel inniger en intenser.

Het Geesteswerk in de herschepping bestaat uit twee delen, namelijk a) de wegneming van het verderf, het doden van de zonde en het verzoenen van de schuld; vervolgens b) de toepassing ervan door verandering van de staat van de mens: het instellen en aanbrengen van een andere toestand. De verzoende mens wordt niet in de positie van Adam vóór zijn val geplaatst, maar in de positie van Jezus na zijn opstanding. Dit genadewerk heeft dus het typische kenmerk, dat het de gelovige ineens op het eind van zijn geestelijke weg plaatst. De volmaakte weg, die Christus heeft afgelegd, wordt hem - door de mystieke gemeenschap met Hem - door God toegerekend. Dit is het geheim der rechtvaardiging en heiligmaking.

9.5.4 Hemelvaart en Pinksteren

Deze vormen christologisch én pneumatologisch hoogtepunten in de heilsgeschiedenis. De uitstorting van de Heilige Geest is zowel vervulling van de oudtestamentische profetie (Jesaja, Ezechiël, Joël) als van de belofte van Jezus (Joh. 14:15vv., 16:5-15).

Nu is er een duidelijk verschil in het werken van de Geest vóór en na de pinksterdag. Om dit verschil te adstrueren brengt Kuiper twee onderscheidingen aan. Er zijn in de eerste plaats drie vormen van aanwezigheid van de Geest: "1^o. er is een plaatselijke overalteenwoordigheid van den Heiligen Geest in de ruimte, die voor hemel en hel, voor oost en west, voor Israël zoowel als voor den heiden geldt. Er is 2^o. een geestelijke werking van den Heiligen Geest, die naar keus gaat, en *niet* alomteenwoordig is, zoodat ze wel in den hemel, maar niet bij de volken was. En 3^o. deze geestelijke werking is òf van *buiten af* toekomende en deelt dan slechts *verliesbare* gaven mede, òf ze werkt van *binnen uit* het centrum der ziel en deelt dan mede een *onverliesbaar* goed van zaligheid."³⁹

Hier nu moet in de tweede plaats het volgende aan toegevoegd worden, dat de Geest in het Oude Testament incidenteel, *op enkele personen van buitenaf* inwerkte, maar na Pinksteren *van binnenuit* werkt, in een organisch verband van Christus-gelovigen. De inzet hiervan is Hemelvaart. Dan wordt Christus met alle macht en eer bekleed. "Eerst toen was in den Christus de volle mensch naar ziel en lichaam gegeven, die *eenerzijds* aan den Heiligen Geest op onbelemmerde wijze tot tempel kon verstrekken en *anderzijds* de geesten der uitverkorenen tot één lichaam kon saambinden. En toen dit nu door zijn hemelvaart en zijn zitten aan de rechterhand Gods een feit was geworden, en toen aldus de geesten der uitverkorenen als *een lichaam* onder Christus als *hun Hoofd* verbonden waren, toen was het ook volkomen natuurlijk, dat uit het Hoofd de inwoning des Heiligen Geestes zich mededeelde aan geheel zijn lichaam, en alzoo de Heilige Geest *in het lichaam des Heeren, d.i. in zijn uitverkorenen, ofte in zijn kerk, wierd uitgestort*."⁴⁰ Pinksteren komt dus bij de gratie van Hemelvaart en dan wordt het

³⁹ *Het werk van den Heiligen Geest*, 172.

⁴⁰ *Het werk van den Heiligen Geest*, 173.

organisch lichaam van de kerk geschapen, waarbij Christus als het Hoofd door mystieke vereniging wordt verbonden met de gelovigen als zijn leden. Deze mystieke vereniging wordt tot stand gebracht door de Heilige Geest. Dit illustreert Kuiper met het beeld van watervoorziening door middel van het opvangen van water in een waterton (OT), dat later door een waterleidingsysteem vervangen wordt (NT).⁴¹

De pinksterdag is vol *eschatologisch gehalte*. De profetie van Joël is weliswaar niet uitgeput in het pinkstergebeuren, maar vindt toch een gedeeltelijke vervulling. Er is een tussentijd, een interim. Pinksteren is geen inleiding, geen begin van de voleinding. Maar door Pinksteren wordt de voleinding wel naderbij gebracht en voorbereid; het eschaton wordt naar voren getrokken. "Die einddag van 's Heeren wederkomst, waarop alles doelt en waarop alles uit moet lopen, werd door de uitstorting van den Heiligen Geest zooveel nader gebracht. Die uitstorting was een der groote gebeurtenissen, waardoor de komst van dien doorluchten dag verzekerd werd. Zonder die uitstorting kon die doorluchte dag niet komen. Van achteren gezien, zal het kind Gods van uit den hemel, als ware het vlak achter dien doorluchten dag, den Pinksterdag zien liggen, als het laatste groote wonder, dat aan dien doorluchten dag voorafging."⁴² Na Pinksteren gaat de geschiedenis dus nog door, maar wel linea recta naar de voleinding. Er is geen 'tussenstop' meer. Hoewel we bij Kuiper niet van een 'zich realiserende eschatologie' kunnen spreken, komt hij er met zijn uitleg van de Joël-profetie wel mee in de buurt.

9.5.5 De charismata

Kuiper geeft uitgebreide en grondige aandacht aan de charismata.⁴³ Bij een bespreking van de uitstorting van de Heilige Geest geeft hij in een aparte paragraaf een uiteenzetting over "Het wonder der talen" in Handelingen 2.⁴⁴ Hierbij ging het volgens hem om een soort hemeltaal tot lof van God. De apostelen kregen een bijzondere taal te binnen, die de zonde doorbrak en oversteeg, die dus boven de zonde verheven was. Het was een herstel van de oorspronkelijke mensentaal in het paradijs onder rechtstreekse inwerking van de Heilige Geest. In deze hemelse pinkstertaal waren de spraakorganen even helemaal instrument van de Geest. De verdeeldheid tussen mensen op grond van spraakverschillen, die teruggaan op de diversiteit van talen, werd even opgeheven. Er was een onverminkt en zuiver verstaan van elkaar.

Het talenspreken als zodanig was een klankenverschijnsel, "dat niet in de denkende hersenen, maar op *de tong* geboren werd," en dat daarom "*een gave der gloottai*, d.i. een gave van tong- of klankverschijnselen" genoemd wordt.⁴⁵ Het was "niet een spreken in een andere taal, die ergens elders gesproken werd, maar een spreken in verrukking en dus een uitstooten van klanken, die wel noodzakelijk

⁴¹ *Het werk van den Heiligen Geest*, 176.

⁴² *Het werk van den Heiligen Geest*, 182.

⁴³ In *Het werk van den Heiligen Geest* wijdt hij er een apart hoofdstuk X aan, par. XXXVII (245-251), onder de titel "De geestelijke gaven."

⁴⁴ *Het werk van den Heiligen Geest*, hoofdstuk VII, par. XXVIII (187-193).

⁴⁵ *Het werk van den Heiligen Geest*, 192.

met de diepere beweging der ziel saamhingen en dus niet zinloos waren, maar toch niet door een gewoon hoorder konden worden verstaan."⁴⁶ De pinkstertaal in Handelingen 2 verschilde van de tongentaal in 1 Korintiërs 12 in die zin, dat bij de laatste de kring van verstaanders veel kleiner was. "Te Jeruzalem verstonden deze taal alleen die personen, die er opzettelijk door de Heiligen Geest toe verwekt werden, de overigen *niet*. En te Corinthe verstond deze hemelsch menselijke klanken *niet* de massa, maar alleen hij, aan wie de Heilige Geest dit schonk."⁴⁷

Kuyper ziet in de toekomst dat deze oorspronkelijke, zuivere, door de Heilige Geest uit het denken van mensen voortgebrachte taal, eens hersteld zal worden. Wat met Pinksteren gebeurde was hier kiem en begin van. Met andere woorden: *de tongentaal als verschijnsel was een Geestesuiting van gerealiseerde eschatologie. Want in de tong zelf had de zonde geen invloed. Het was een vorm van genezen spreken, van direct pneumatisch spreken. Kuyper trekt het oorspronkelijke scheppingsgegeven met het eschatologische samen in een fysiek-pneumatisch gebeuren!* Overigens, Kuyper spreekt over het tongenspreken steeds in de voltooid verleden tijd. Naar zijn overtuiging was het verschijnsel beperkt tot de tijd van de bijzondere openbaring en kwam het daarna niet meer in de kerk voor.

Niet minder interessant is Kuypers bespreking van de andere charismata. Lexicologisch onderscheidt hij tussen de Griekse woorden *dooron* (offergave), *dooma* (gegeven goed, het ons geschonken heil) en *charisma* (genadegave). Het charisma is een ons toevertrouwd talent om mee te woekeren ten behoeve van anderen. Of anders gezegd: de charismata als genadewerkingen zijn sieraden, die God aan heel zijn kerk gegeven heeft tot welzijn van allen. Ze vervullen een huishoudelijke functie: "Het moet ingezien, dat de kerk een groot huis is, met allerlei nooden en behoeften (...) een instelling, die door allerlei middelen in gang moet gehouden en bruikbaar gemaakt. En voorts moet dan beleden, dat de charismata voor de kerk precies hetzelfde zijn, wat voor een gewoon huishouden zijn de ingrediënten van licht en vuur, die niet voor zichzelf bestaan, maar die men gebruikt voor het geheel, en zoodra het warmer wordt of de dagen lengen, dan ook in onbruik laat komen. Iets, dat ook geheel slaat op de charismata der kerk, daar toch ieder weet, dat vele charismata, die ten tijde der apostelen aan de kerk gegeven waren, thans op die wijze haar niet meer ten dienste staan."⁴⁸ Met deze woorden geeft Kuyper de betekenis, maar in zijn ogen ook de tijdelijkheid en betrekkelijkheid van de charismata duidelijk aan.

De charismata staan ook in nauw verband met het ambt. Karakteristiek voor het ambt is het besef door de Heer met een bepaalde taak belast te zijn. Dat is niet beperkt tot een klein aantal kerkenraadsleden. "Neen, in de kerk van Jezus heeft *elk* geloovige een roeping, een taak, een levensopdracht; en voorzoover gij er maar zeker van zijt, dat gij deze taak vervult, omdat de Koning het u gelastte, en u van dien plicht dus ook kwijt, niet voor uzelf, noch uit algemeene menschenliefde, maar zeer bepaaldelijk om de *kerk daarmee te dienen*,

⁴⁶ *Het werk van den Heiligen Geest*, 250.

⁴⁷ *Het werk van den Heiligen Geest*, 193.

⁴⁸ *Het werk van den Heiligen Geest*, 243.

voorzóóver is al uw werk *ambtelijk* werk, al is het ook, dat de wereld u de eere van het ambt onthoudt."⁴⁹ Taak, ambt en gave hangen zo rechtstreeks samen.

Het voorkomen van de onderscheiden charismata wil Kuyper breed-historisch en over het hele kerkelijke front zien. De vraag is niet: welke charismata komen er in onze kerk voor en welke ontbreken er? Maar: "Drieërlei is dus de schat, die aan elke kerk ten dienste staat. En wel 1^o. de *charismata* in haar eigen boezem; 2^o. de *charismata*, op andere plaatsen of aan andere kerken geschonken, 3^o. de *charismata* van de achttien eeuwen, die het bestaan der kerk reeds doorliep."⁵⁰ De kerk staat immers in historische en lokale verbanden.

Vanuit 1 Korintiërs 12:8vv. en Romeinen 12:6 brengt Kuyper de volgende schikking aan van de charismata:

1. ambtelijke charismata (leraars, ouderlingen, diakenen), vooral vanuit Romeinen 12;

2. niet-ambtelijke charismata, die weer onderverdeeld worden in :

a) versterkingen van de zaligmakende genade (geloof, liefde);

b) buitengewone gaven, die voorkomen op twee gebieden.

Ten eerste *op het lichamelijk terrein*. Hieronder valt de gave van zelfbedwang en die van gezondmakingen "als iemand het heerlijk vermogen ontvangt, om zieken te genezen van hun krankheden. En dat wel niet alleen zenuwkranken en zielszieken, op wier meer geestelijke werking invloed heeft, maar ook zulke krankheden, die geheel buiten het geestelijk terrein vallen."⁵¹ Op deze gave van genezing komt Kuyper terug in *Pro Rege*. Daar zegt hij dat ze nog wel incidenteel kan voorkomen, maar toch tijdgebonden was en beperkt tot de apostolische tijd, toen de bijzondere openbaring werd afgesloten: "(...) vermeldt de apostel uitdrukkelijk ook 'de gave van gezondmaking'. In zooverre hieruit nu door sommigen is afgeleid, dat deze bijzondere geneesgave steeds het leven der Kerk verzellen moest, en dat de echte Kerk daaraan, al den loop der eeuwen door, zou moeten herkend worden, of ze deze gave nog bezat of miste, is men zeer stellig op het dwaalspoor geleid. Bij Jezus en zijn apostelen toch is sprake van een *buitengewone* gave ter stuiting van menselijke ellende, die steeds aanwezig was, en zich voortdurend openbaarde. Ware dit nu zóó te verstaan, dat de gave der wondere gezondmaking, in dien breeden zin, aan de echte Kerk eigen zou blijven, dan zou steeds elk dienaar van Christus' Kerk met deze gave begiftigd moeten zijn, en zou elk predikant of geestelijke de echtheid van zijn ambt door het doen van wonderen hebben te bevestigen. Dit intusschen beweert niet één enkele Kerk. Hoogstens houdt men staande, dat er in den loop der eeuwen, nu en dan, enkele mannen en vrouwen zijn opgestaan, die deze gave bezaten, en voorts dat plaatselijk, aan enkele oorden, het voorrecht verleend is om deze wondergaven te doen schitteren (...) Maar zooveel blijkt dan toch, dat niet ééne Kerk thans beweren durft, dat de gave der gezondmaking, op gelijken voet als in het apostolische tijdperk, ook nu elk optreden van de Kerk van Christus in steden en dorpen verzelt. Verandering, dit ontkent niemand, is ingetreden. Een zeer grote

⁴⁹ *Het werk van den Heiligen Geest*, 245.

⁵⁰ *Het werk van den Heiligen Geest*, 248.

⁵¹ *Het werk van den Heiligen Geest*, 250.

verandering zelfs. Zoolang de bijzondere Openbaring grondlegend aanhield, zien we deze Openbaring steeds betuigd door het wonder. Maar die bijzondere Openbaring is ten slotte afgesloten. Ze is voltooid. Ze heeft een einde genomen. En daarna is het buitengewone in het *gewone* overgegaan, en is een toestand ingetreden, die voor de Kerk van Christus als de normale te erkennen is.⁵² Deze opvatting over de charismata wordt wel gekenschetst als het cessationisme: wondergeaven en tekenen van de Heilige Geest waren alleen bedoeld voor de beginperiode van de kerk, de apostolische tijd. Sindsdien zijn tongentaal, wonderlijke genezingen, exorcisme en ook dodenopwekking opgehouden.⁵³ Naast de charismata op het lichamelijke gebied zijn er dan in de tweede plaats de *echt geestelijke charismata*, zoals wijsheid, kennis en de gave van geestonderscheiding. Deze gaven kunnen volgens Kuyper ook buiten het Koninkrijk voorkomen. De gave van talen en de uitleg hiervan zijn geheel eigenaardige verschijnselen *binnen* het Koninkrijk.

Wanneer we deze beschrijving van de charismata door Kuyper in haar geheel overzien, worden we getroffen door de scherpe analyse ervan. De charismata zijn bij hem niet in een vergeethoekje geraakt. Hij geeft exegetische en theologische verantwoording, die hij aldus besluit: "Thans komen van deze charismata nog alleen voor: 1^o. de ambtelijke charismata; 2^o. de gewone charismata van versterkte geloofs- en liefdeswerking; 3^o. de charismata van wijsheid, kennis en geestesonderscheiding; 4^o. het charisma van zelfbedwang; en 5^o. het charisma van ziektegenezing bij zenuw- en zielsziekte. De overige werken op dit oogenblik niet."⁵⁴ Het laatste zinnetje doet vermoeden dat Kuyper de terugkeer en werkzaamheid van die 'overige' charismata (talen en vertolking, fysieke genezing) voor de toekomst open laat en niet per definitie uitsluit.

Toch doet zijn onderscheiding van actieve en niet (meer) actieve charismata nogal vooringegenomen aan. Ze berust op een dispensationalistisch uiteenhouden van beide soorten binnen zijn pneumatologie.

9.6 GEBED EN WONDER

9.6.1 Bidden om genezing

In *Het werk van den Heiligen Geest* vinden we een uitgebreide en praktische verhandeling over het gebed.⁵⁵ Bidden is in engere zin God iets vragen, Hem onze wensen voorleggen, die voortkomen uit een zekere nood, een gemis of gebrek, waarvoor we vervulling vragen. In ruimere zin is het de ziel uitstorten voor de Heer, waarin ook de dankzegging besloten is. Kuyper kiest voor de ruimere opvatting van het gebed als "*alle godsdienstige handeling, waarbij we ons*

⁵² A. Kuyper, *Pro Rege of het koningschap van Christus II*, Kampen 1911, 329v.

⁵³ Een andere, door sommigen gebezigde term is 'streeptheologie'. Hierbij wordt, zoals Kuyper doet, na de apostolische tijd een denkbeeldige streep getrokken, waarna de bijzondere en opvallende charismata niet meer voorkomen. Zie ook hoofdstuk 6.5 noot 40.

⁵⁴ *Het werk van den Heiligen Geest*, 251.

⁵⁵ Derde boek, hoofdstuk III, de paragrafen 39 t/m 43 (767-800).

onderwinden om rechtstreeks het Eeuwige Wezen toe te spreken."⁵⁶ Voor ons doel is speciaal van belang wat hij schrijft in *E Voto* I, bij de behandeling van zondag 10. Voorop staat de wil van God, die in zijn voorzienigheid alles werkt volgens zijn raad. En daaronder valt dan zowel gezondheid als ziekte. Ook ziekte komt, zoals we gezien hebben, voort uit de wil van God.⁵⁷

Bidden is dus niet primair vragen om verlossing uit de nood of om genezing; het is de eigen geest en wil afstemmen op die van God. Het moet komen tot een aanvaarden van die wil in danken en bidden onder alle omstandigheden: "Zoo is dan *danken* het erkennen van Gods almogende en voorzienige inwerking, als het mij goed gaat, en zoo nu ook is *bidden* erkennen van Gods almogende en even voorzienige werking als ik in moeite kom, of worstel met tegenspoed."⁵⁸ Maar als nu alles al door God bepaald is, wat voor zin heeft het dan om te bidden? Waarom zou men Hem dan nog ergens om vragen? Kuyper antwoordt hierop dat dit slechts een theoretische vraag is, afgetrokken van de praktijk van het leven. Zo min als een dorstige weigert om iets te drinken, evenmin zal een bidder het nalaten zich tot God te wenden in de nood. God werkt zowel het willen als het werken in ons, ook als het om het gebed gaat. Hij schenkt niet alleen de Geest van de genade, maar ook die van de gebeden.

Bidden is dus niet God iets afdwingen. Het is ook niet Hem op zijn belofte van verhoring vastleggen, want God verhoort niet altijd een gebed, bijvoorbeeld in het geval van twee volken in oorlog, die beide een biddag houden om de overwinning van hun leger. Het ware gebed is het heilsgeheim van Gods kinderen. Het is "een bidden, dat volstrekt niet enkel een *inroepen* van hulpe, maar allereerst zelf een *aanroepen* van 's Heeren barmhartigheid, een *aanbidden* van het Eeuwige Wezen in ons gebed is (...) Maar dan toch komt er in dit bidden ook een *inroepen* van genade, een *bede* om hulpe, een afsmeeken van de ontfermingen onzes Gods. Niet natuurlijk alsof God de Heer, hadden wij Hem niet alzo gebeden, den loop der dingen geheel anders zou geregeld hebben. Waar toch bleve dan zijn Raad, en waar zijn Voorzienigheid, en waar de ruste voor uw hart? Neen, maar dan is er in God den Heere een wil des welbehagens, om u aldus te redden, en tegelijk een wil des welbehagens om u het gebed voor die redding in de ziel te geven."⁵⁹ Met andere woorden: Kuyper ziet bidden vooral als een afstemmen van onze wil op Gods wil - zoals iemand in onze tijd met een radio op een zender zoekt af te stemmen -, teneinde zich aan die goddelijke wil te onderwerpen. Als de raad van God onduidelijk is of verborgen, is onze houding dankbaar in voorspoed en geduldig berustend in tegenspoed.⁶⁰

Kuyper gaat ook afzonderlijk in op het bidden om genezing bij ziekte. Hij

⁵⁶ *Het werk van den Heiligen Geest*, 771.

⁵⁷ Zie noot 5.

⁵⁸ *E Voto* I, 243.

⁵⁹ *E Voto* I, 243v.

⁶⁰ Het is duidelijk dat hiermee een bepaalde lijdelijkheid wordt voorgehouden. We zijn hier ver van het biddend protesteren van een Job of van het worstelen met God in het gebed. Aan de andere kant is daar het onwankelbare vertrouwen in Gods vaderlijke wijsheid en goedheid, die ons met zijn wil des welbehagens tegemoet treedt.

omschrijft een dergelijk gebed als een gebed voor stoffelijke nood 'onder conditie'. Dit laatste betekent dat de vervulling ervan de voorwaarde bevat om tot Gods eer, tot heil van onszelf en onze naasten te strekken. Dit ter onderscheiding van gebeden voor geestelijke nood, die 'zonder conditie' zijn en die altijd verhoord worden. Kuiper vindt het opmerkelijk dat het Onze Vader slechts één bede voor onze lichamelijke noden kent en dat deze bede zich toespitst op het noodzakelijke voedsel voor één dag. Hieruit maakt hij de gevolgtrekking: "Reeds op dien grond mag dan ook gezegd, dat zij die in het gebed een soort toovermiddel zien, om de voldoening hunner begeerte te erlangen, den aard en de natuur van het gebed miskennen; iets wat met name geldt van de dusgenaamde genezing van zieken door het gebed. Al geven we toch voetstoots toe, dat God machtig is, om zieken zonder medicijn te genezen, en al leert de historie dat allerlei ziekten, die uit het zenuwleven voortkomen en dus rechtstreeks met het zieleleven saamhangen, zeer dikwijls alleen door geloofsaangrijping genezen zijn, toch mag nimmer voorbijgezien, dat de absolute genezing, zonder medicijnen, in deze bedeeeling, nu God ons de medicijnen verleende, niet gevraagd worden mag; en dat de tweede soort van genezingen dán alleen door ons mogen begeerd worden, als we die zoeken tot verheerlijking van Gods naam, en volstrekt niet in de tweede plaats, om aan het lijden een einde te maken."⁶¹ Kuiper is dus bang dat een gebed om genezing licht voorbijgaat aan Gods wil en eer en de zieke alleen verlichting of herstel beoogt te brengen.

Een zieke, die bidt om genezing, dient allereerst medicijnen tot zich te nemen. Dat is de door God verordende weg. En verder dient dit gebed tot fijne afstemming op Gods wil. "Het gebed is geen toovermiddel, om van ons, die bidden een soort wonderdoeners te maken, en voor Gods kinderen blijft alle gebed steeds aan den vasten regel onderworpen: "Dit is de vrijmoedigheid, die wij tot Hem hebben, dat *zoo wij iets bidden naar zijnen wil*, Hij ons verhoort."⁶² Ook Christus bidt in Gethsemane uiteindelijk om het laten geschieden van Gods wil.

Nu kan iemand tegenwerpen dat het bidden om genezing eigenlijk geen zin heeft, omdat men van tevoren toch niet weet wat Gods beschikking in deze ziekte is. Kuiper vindt dit theologisch echter geen adequate voorstelling. Want het gebed is immers gericht op en gebonden aan Gods geopenbáárde wil. Immers zijn verborgen wil is ons inderdaad niet bekend en daaraan kan ons gebed om genezing zich niet oriënteren. Hypothetisch gesteld: wie uit Gods verborgen wil te horen zou krijgen dat hij aan een bepaalde ziekte zou sterven, zou toch niet, tegen Gods raadsbesluit in, gaan bidden om verlenging van zijn leven? Dát heeft geen zin, want het gebeurt toch niet. Het heeft geen zin om tegen Gods voorzienig besluit in te bidden. Dit is echter een fictieve kwestie. In feite hebben en zullen we nooit een openbaring van Gods verborgen wil ontvangen. Daarom mag men in geval van ziekte in hope bidden om genezing: "Ge staat hier derhalve voor een onzekerheid, voor een u onbekend besluit, en hoe zou nu ooit, dit u onbekende besluit Gods over het leven (...) uw gebed bepalen en richten kunnen. Natuurlijk

⁶¹ *E Voto* IV, 359v.

⁶² *E Voto* IV, 360.

ge moet bidden *naar Gods wil*, maar hoe zou dat ooit gelden kunnen van een wil, die voor u een geheimnis is en blijft?"⁶³

9.6.2 Het wonder

Bij de bespreking van de charismata bij Kuyper stootten we al even op de wonderlijke werking van sommige, 'buitengewone' gaven. Het ligt daarom voor de hand om zijn visie op wonderen in het algemeen nader te bekijken. Mogen we bij de verhoring van onze gebeden ook wonderen verwachten?

Kuyper brengt het wonder in verschillende verbanden ter sprake, zo bijvoorbeeld in *E Voto* bij zondag 10.⁶⁴ Hij grenst daar zijn positie af onder meer tegenover de supranaturalisten, die weliswaar terecht vooropstellen dat God boven de natuur verheven is, doch daarbij een onjuiste voorstelling van diezelfde natuur koesteren. Kuyper typeert de supranaturalist als iemand "die het valsche stelsel huldigt, alsof de Natuur als een zekere macht, met krachten en wetten, tegenover God zou staan; wel *onder* Hem, zoodat Hij haar belet iets *tegen* zijn wil te doen, maar dan toch altoos in dien zin, dat de Natuur met haar krachten en wetten zekere zelfstandigheid naast, onder en tegenover God krijgt. En dit nu is niet een godvruchtige, maar een goddelooze voorstelling, die wij diep verfoeien, en waaraan het Supranaturalisme zich den dood eet."⁶⁵ Kuyper is zeker niet wars van kruidige uitspraken in zijn beoordeling!

Zijn eigen voorstelling zet in bij en stelt centraal de wilsbeschikking van God. Gods wil doortrekt de hele schepping. Alle schepselen en krachten zijn zijn knechten, die deze wil gehoorzaam uitvoeren. Het wonder is daarom niet *contra naturam*, maar evenzeer wilsbeschikking van God. Het maakt in principe niet uit of het nu altijd manna regende of dat dit verschijnsel alleen voorkwam in de woestijnperiode van Israël. Beide zouden teruggaan op de raad van God. Nu lijkt het alsof God willekeurig zijn wilsbeschikkingen kan doorvoeren in de schepping door middel van het wonder. Dit is echter een misverstand. Het wonder is geen gril van God, want Hij is redelijk en handelt in wijsheid. Je kunt Hem vertrouwen, je kunt staat op Hem maken. "Vandaar dat het gewone bij God regel is, omdat Hij zichzelf gelijk blijft en er bij Hem geen verandering is noch schaduw van omkeering. Zulk een anders willen dan Hij dusver wilde, kan dus in God alleen veroorzaakt worden door een hogere schikking, een hogere wijsheid, en de verandering die hiermee in het willen Gods ontstaat, wordt teweeggebracht niet doordien God verandert, maar doordien zijn schepsel die wijziging, dit anders willen, noodzakelijk maakt. En ook dit weer niet, als een onvoorzien iets, waar God onverhoeds voor staat, en waarnaar Hij alsnu zijn wil regelt, maar met dien verstande, dat dit ongewone met het gewone zijn vaste van eeuwigheid al voorziene bepaling vond in zijn onveranderlijken Raad. Uit dien Raad vloeien én de Natuurwetten én de Wonderen, en beide zijn goddelijke wilsuitingen alleen met dit verschil, dat Hij het gewone duurzaam wil, en het wondere slechts een

⁶³ *E Voto* IV, 361.

⁶⁴ *E Voto* I, 238-240

⁶⁵ *E Voto* I, 238.

enkele maal."⁶⁶ Het wonder ligt dus verankerd in de wil en raad van God. Omdat God het wilde, bleven Daniël en zijn vrienden bewaard in de vuuroven. God kan vrijmachtig handelen naar een onzichtbare orde, die verschilt van de zichtbare werkelijkheid. Er is dus tweeërlei orde. Aan de realiteit van die hogere orde en aan die vrijmacht van God wil Kuyper beslist vasthouden. In ons gesloten natuurwetenschappelijke wereldbeeld is de erkenning nodig dat er een hogere orde op de onze kan inwerken.⁶⁷

In dat licht moet men ook de wonderen in Christus' leven zien. Christus leefde en handelde helemaal vanuit die hogere orde, in een graad, die ons normale leven verre te boven gaat. Daarom kon het (voor ons) wonderbare ook geregeld intreden. Dit geldt ook voor de wonderen in de tijd van de apostelen na Hemelvaart, die de prediking van het evangelie vergezeld en ondersteund hebben. Maar, voegt Kuyper er aan toe, "deze teekenen en wonderen minderden gaandeweg, en eindigden met op te houden. Van Roomsche zijde werd wel steeds en wordt nog beweerd, dat deze teekenen en wonderen, geheel de historie door, den loop van Christus' Kerk verzeld hebben, maar vast staat in elk geval, dat de prediking van het Evangelie, en de missie van het Evangelie onder de heidenen en Mohammedanen, thans niet meer vastelijk door wonderen en teekenen gerugsteund worden, gelijk het destijds, na de uitstorting van den Heiligen Geest te Jeruzalem bij de prediking van Petrus en Johannes het geval was. Als de Wederkomst van Christus, en hiermede de Voleinding nadert, zal het opnieuw opkomen van teekenen en wonderen die Voleinding inluiden. Juist zoo heeft na Jezus' hemelvaart het opkomen van teekenen en wonderen den ingang van Christus' Kerk in de wereld verzeld. Maar tusschen deze twee in, d.i. tusschen de opkomst van Christus' Kerk in de wereld, en den ingang van de Voleinding, ligt de breede periode van het normaal verloop in een historie, waarin ook ons leven viel."⁶⁸

We kunnen uit het vorenstaande concluderen: voor Kuyper zijn wonderen, als buitengewone gebeurtenissen, even natuurlijk als gebeurtenissen die voortvloeien uit de scheppingsorde. Hij breekt een lans voor de mogelijkheid dat dingen buiten de reguliere orde om plaatsvinden, vanuit een hogere orde. Daarmee verzet hij zich tegen het gesloten mechanisch-causale wereldbeeld. Aan de andere kant beschouwt hij de bijbelse wonderen als tijdgebonden, als behorende bij de bijbelse geschiedenis. Ze kunnen nog wel voorkomen, incidenteel, maar ze behoren niet meer tot de vaste orde van de kerk. Ze komen meer voor op de scharnierpunten van de heilstijd. Kuyper ziet ook dat de wonderen een ander karakter hebben gekregen door de resultaten van de voortschrijdende wetenschap en techniek. Als zodanig komen ze voort uit de progressieve werking van de 'gemeene gratie'. Wat de particuliere genade betreft, concentreert hij zich op het wonder van de wedergeboorte en de ordo salutis. In de eindtijd, bij het optreden van de antichrist en voor de wederkomst, ziet hij weer een opleving van de bijbelse wonderen.

⁶⁶ *E Voto* I, 241.

⁶⁷ Zie ook *Van de Voleinding* II, 204.

⁶⁸ *Van de Voleinding* II, 311v.

9.7 IS ER EEN KERKELIJKE DIENST VAN GENEZING?

9.7.1 Hoe Kuiper Jakobus 5:13-16 leest

Kuiper haalt Jakobus 5 aan bij de behandeling van het aantal sacramenten, in het bijzonder bij het laatste oliesel, dat hij een pseudo-sacrament noemt.⁶⁹ Hij stelt dat de instructie van Jakobus niet tot doel heeft een stervende in te leiden in het eeuwige leven, maar juist omgekeerd tot het leven te doen terugkeren. Een theologische fundering van het oliesel op Jakobus 5 is dus geheel ten onrechte. Wel blijkt uit deze passage dat in de begintijd van de kerk buitengewone gaven van genezing werkzaam waren, die tegenwoordig niet meer voorkomen. De instructie van Jakobus heeft dus geen actuele praktisch-theologische of pastorale betekenis meer. Wel erkent Kuiper het psychologische motief dat aan het laatste oliesel ten grondslag ligt, namelijk om zieken en stervenden door ernstig zelfonderzoek voor te bereiden op het ingaan in de eeuwigheid. Ook waardeert hij dat het episcopaat de dienstdoende priesters heeft opgedragen een zieke of stervende ten minste eens in de drie dagen te bezoeken.

9.7.2 Diaconale ziekenzorg

Al ziet Kuiper geen reden voor een bijzondere 'dienst der genezing' vanuit de zendingsopdracht of de instructie van Jakobus, er ligt nog wel een bepaalde opdracht voor de kerk. De diaconale ziekenzorg vormt min of meer de (ambtelijke) voortzetting van deze exclusieve gave der gezondmaking. Kuiper zegt het zelf zo: "Doch hieruit volgt in het minst niet, dat deswege de werkzaamheid der kerk alsnu gehalveerd zou zijn, en dat zij zich op het geestelijk gebied had terug te trekken. Zonde en ellende te bestrijden, bleef voor als na haar hoge roeping. Ze moet het beeld van den Christus blijven vertoonen. Trad Jezus nu steeds op in de dubbele hoedanigheid van Redder van zonde en Redder van ellende, dan lag het in den aard der zaak, dat ook de Kerk van Christus steeds dit dubbel karakter vertoonen moest. Bestaat nu de gewone bestrijding van de menselijke ellende daarin, dat de hongerigen brood ontvangen en de kranken door den medicijnmeester genezen worden, dan volgt hieruit, dat op de Kerk, zoodra haar normale loop begon, de plicht rustte, om ten eerste het Evangelie te verkondigen, ten tweede in den nood der armen te voorzien, en ten derde hulp te bieden aan de kranken."⁷⁰

9.8 KUYPERS POSITIE EN DE CHARISMATISCHE BEWEGING

Kuiper is een echte systeembouwer. Hij geeft een omvattend theologisch ontwerp, dat bij de schepping (of beter nog: in de raad van God) begint en eindigt bij het eschaton. De denkrichting is van schepping naar voleinding. Wanneer we het geheel overzien, vinden we enige raakpunten met de charismatische beweging, maar ook diepe verschilpunten waar de meningen wijken. Wij noemen er enige.

⁶⁹ *E Voto* II, 495.

⁷⁰ *Pro Rege* II, 330v.

9.8.1 Raakpunten en verschilpunten met de charismatische beweging

Kuyper heeft een *positieve visie op de schepping*, waarbij in de eerste plaats het *spelkarakter* opvalt, een accent dat we ook bij J.J. Suurmond aantreffen. De levende en ook levenloze schepping dient tot de verheuging en eer van God. Zonde en ziekte zijn er pas later bij gekomen en hebben het oorspronkelijke doel niet weggenomen, maar hooguit gewijzigd. Het valt ons op dat Kuyper in dit verband veel betekenis hecht aan *de zegen*, een notie die later door Kraan wordt opgenomen en uitgewerkt.

In de tweede plaats domineert de *evolutiegedachte*, welke aan de schepping is gekoppeld: de dingen moeten uitgroeien en tot ontwikkeling komen, ook afgezien van de zonde. De *notie van de geschiedenis* ligt als een kiem verborgen in de schepping. Ze moet een ontwikkelingsgeschiedenis doormaken om tot voleinding te komen, een geluid dat wij ook al bij W.W. Verhoef hoorden. Dit geeft aan het concept van Kuyper een optimistisch karakter. Dit optimisme wordt getemperd door de aanwezigheid van de zonde, die echter weer een grens vindt in de 'gemeene gratie' en die in de komende wereldbrand definitief zal vergaan. De voleinding heeft bij Kuyper dus zeker ook een crisisaspect.

De oorsprong van ziekte vindt Kuyper in de zondeval en in het raadsbesluit van God, dat voortvloeit uit het veroordelend vonnis over mens en schepping vanwege de zonde. Kuyper ziet ziekte uitsluitend in relatie tot de zonde, niet tot de schepping. Ziekte is een gevolg van de zonde en niet een mogelijkheid die in de schepping verborgen ligt. In deze opvatting zal Kuyper weinig aanhangers van de charismatische beweging aan zijn zijde vinden: Verhoef, Parmentier en Suurmond in ieder geval niet; Kraan wel, voorzover hij ziekte beschouwt als een gevolg van de negatieve keuze van de mens, waardoor de chaos de schepping binnendrong (zie par. 2.4.1), en ook als een gevolg van het vloekoordeel van God over de zonde van de mens.

In de openbaringsgeschiedenis ligt het accent voor Kuyper op *Hemelvaart en Pinksteren*. Deze momenten worden ook door Kraan naar voren gehaald. Christus is de verheerlijkte Heer, met macht bekleed, die in beginsel de nieuwe schepping en ook de fysiek nieuwe mens belichaamt. Hij is het ook die de geschiedenis naar de voleinding voert en op alle levensterreinen zijn macht doet gelden. Lichamelijke vernieuwing ligt echter als een belofte in de toekomst, een opvatting waartegen de charismatische beweging heftig protesteert.

Kuyper heeft verder een positieve visie op *het interim*: het getal der uitverkorenen moet vol worden (ecclesiologisch en missionair aspect) én de ontwikkelingsmogelijkheden binnen de schepping moeten eerst tot voltooiing komen alvorens de voleinding kan intreden (aspect van de 'gemeene gratie'). Kuypers belangstelling ligt dan ook niet zozeer bij de laatste dingen als zodanig, maar bij het proces daarnaartoe. De kerk en de gelovigen hebben niet alleen staande te blijven in de strijd 'pro Rege', maar hebben ook in het maatschappelijk leven en de cultuur een opdracht te vervullen. Die strijd richt zich ook tegen ziekte, maar de taak van de kerk ziet hij voornamelijk liggen op het gebied van pastoraat en diaconale zorg aan de zieke. Een specifieke kerkelijke dienst van genezing ligt bij Kuyper buiten het gezichtsveld. Dit laatste is voor de charismatische beweging een groot minpunt.

Kuyper geeft goede aandacht aan het *werk van de Geest*. De pneumatologie is bij hem geen vergeten of ondergeschoven hoofdstuk en evenmin een verlengstuk van de christologie. Dankzij het algemene werken van de Geest in de schepping kunnen de mogelijkheden van genezing door de medische wetenschap en farmacie ontwikkeld en benut worden. Hier signaleren wij ook een contactpunt met Parmentier, die wijst op verborgen geneeskrachten binnen de schepping (o.a. het hagedisprincipe).⁷¹ Deze is ondanks de zonde blijkbaar toch niet zo verminkt dat er niets positiefs meer in te vinden is.⁷² Kuyper beoordeelt de natuur als schepping - met Parmentier, Verhoef, Suurmond en Veenhof - dus veel positiever dan Kraan. Kuypers aandacht is echter vooral gericht op het Geesteswerk in de herschepping, op de *ordo salutis*, het werk van wedergeboorte, rechtvaardiging, heiliging en volharding. Hoewel na Pinksteren de Geest het eschaton naderbij brengt, kan Kuyper niet spreken van een zich realiserende eschatologie. In tegenstelling tot Kraan houdt hij vast aan het voorlopigheidskarakter van de interimperiode tot de wederkomst. De Geest stuwt de geschiedenis van Pinksteren voort naar de voleinding. Uitgebreid gaat Kuyper in op de *gaven van de Geest*. Hierbij brengt hij echter beperkingen aan ten aanzien van actieve en niet-meer-actieve charismata. Een opvallende uitschieter is zijn visie op de tongentaal als een vorm van spraak- of taalgenezing bij de uitstorting van de Heilige Geest met Pinksteren, wat echter een eenmalig heilshistorisch gebeuren was.

Kuyper staat niet afwijzend tegenover *het gebed om genezing*, mits men ook gebruik maakt van medicijnen en men zijn gebed probeert af te stemmen op de wil van God. Binnen de charismatische beweging zal men deze laatste punten beamen, maar deelt men zeker niet de lijdelijke aanvaarding van ziekte die Kuyper propageert.

Zijn visie op *wonderen* is ambivalent. Enerzijds is voor hem het voorkomen van bijbelse wonderen geen vraag (nb. de tweeërlei orde!) en ligt er enige correspondentie met de visie van Parmentier (die het wonder herleidt tot het achternatuurlijke), anderzijds ziet hij ze ook alleen in de bijbelse- en apostolische tijd werken, waartegen de charismatische beweging ernstige bezwaren aantekent.

9.8.2 Conclusie

We kunnen vaststellen dat Kuyper het lichamelijke stelt in de context van de 'gemeene gratie' en het geestelijke in de sfeer van de particuliere genade. Het gaat hem uiteindelijk om de wedergeboorte, om de geest. Daarop ligt de nadruk en dat is de spits van zijn theologie. Genezing van ziekte is werk voor de dokters en de ziekenhuizen en ligt niet op het terrein van de particuliere genade. Het behoort niet tot het heiligingswerk van de Geest. Daarom kan Kuyper niet komen tot een kerkelijke bediening van genezing.

⁷¹ Er is evenwel ook een verschil: voor Kuyper is de 'gemeene gratie' een apart soort genade, een aan de schepping toegevoegde genade, die het kwaad remt en de vooruitgang stuwt; bij Parmentier wortelt het hagedisprincipe in de schepping(sgenade).

⁷² Parmentier theologiseert binnen het katholieke denkschema van 'natuur' en 'bovennatuur': de natuur is goed, maar door de zonde aangetast; de bovennatuur is vernield, maar wordt hersteld en volmaakt door de doop en de sacramenten.

10.1 INLEIDING

Bavinck (1854-1921) is van dezelfde generatie als Kuyper en diens gereformeerde geestverwant. Wij zullen zien dat hij niet veel van hem afwijkt in zijn visie op ziekte en genezing. Onze beschouwing van hem zal dan ook korter uitvallen dan die van Kuyper. Ze hebben veel gemeenschappelijk. Toch blijft Bavinck een interessante vergelijkingsfiguur. Wij beginnen met zijn opvattingen over het lichaam.

10.2 HET LICHAAM ALS THEOLOGISCHE NOTIE

Bavinck reflecteert over de betekenis van het lichaam bij de bespreking van het wezen van de mens als beeld van God.¹ De mens heeft of draagt niet het beeld van God, maar *is* dit beeld. Daarbij vormt niet een deel van God - een deugd of eigenschap, of één Persoon binnen God - het archetype van de mens, maar het hele drievuldig Wezen. Omgekeerd geldt dat ook de *héle* mens - dus niet een deel of aspect van het menszijn - ectype van God is. Niets in en van de mens is van het beeld Gods uitgesloten. "Alle schepselen vertoonen vestigia Dei, de mensch is imago Dei. En hij is dat geheel en al, in ziel en lichaam, in alle vermogens en krachten, in alle toestanden en verhoudingen."² Wel voegt hij er aan toe dat het beeld Gods duidelijker en nadrukkelijker in de ziel uitkomt dan in het lichaam, meer in ethische deugden dan in fysische krachten. Maar dit doet niet af van de waarheid dat het beeld Gods in het hele wezen van de mens is aan te wijzen.

Als eerste moment in het beeld Gods noemt Bavinck *de ziel* van de mens, ofwel zijn geestelijke natuur, in onderscheiding van zijn lichamelijk bestaan. Door inblazing van God ontving de mens de adem des levens van boven. Sindsdien heeft hij een ziel waarvan de kern geest is. Door deze geestelijke natuur is de ziel van de mens onsterfelijk, keert bij de dood naar God terug en blijft als geest voortbestaan bij God. Bavinck trekt ziel en geest dus samen. Beide worden immers in de Schrift afwisselend en in parallellisme gebruikt. De psychische werkingen worden beurtelings nu weer aan de geest, dan weer aan de ziel toegeschreven. Door het geestelijk gehalte van de ziel kan de mens zich boven het niveau van het zinnelijke verheffen en zich vrij bewegen in het abstract-geestelijke. Hij staat tussen engelen en dieren in.

Bavinck legt verdere antropologische onderscheidingen aan. Terwijl de *geest* het levensbeginsel vormt en de *ziel* het menselijk subject, is het *hart* het orgaan van het leven. Het is het centrum van het lichamelijke en fungeert in de Schrift figuurlijk ook als bron van alle psychisch leven. Dit laatste vormt het tweede moment van de inhoud van het beeld Gods: *de geestelijke vermogens* die aan de

¹ H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, deel 2, 4^e dr., Kampen 1928, hoofdstuk V, par. 37. Voortaan aangeduid met: *Gereformeerde Dogmatiek*. Zie ook R. H. Bremmer, *Herman Bavinck als dogmaticus*, Kampen 1961, 219-227.

² *Gereformeerde Dogmatiek* 2, 516.

mens geschonken zijn. Bavinck denkt o.a. aan het vermogen tot abstractie van concrete voorstellingen, het denken, het willen en begeren en het zelfbewustzijn van de mens. Hij is een zichzelf onderzoekend en kennend subject, hij heeft een redelijke en zedelijke natuur. Binnen het hart worden alle indrukken, aandoeningen, beseffen, gewaarwordingen en gedachten door de 'nous' verwerkt en omgezet in woord en taal. Anderzijds leidt dezelfde 'nous' de begeerten en wilsbeslissingen tot daden. De aldus naar buiten tredende geestelijke vermogens in o.m. godsdienst, zedelijkheid en recht vormen met elkaar variërende lijnen in het beeld van God, die zelf als Persoon geen onbewuste, blinde drang is, maar een zelfbewust, kennend en willend Wezen.

Als derde aspect van het beeld Gods noemt Bavinck *de oorspronkelijke kennis* in het verstand, *de gerechtigheid* in de wil en *de heiligheid* in het hart van de mens. In *Magnalia Dei* valt dit onder de definitie van het beeld Gods in engere zin.

Als vierde moment³ komt dan *het lichaam* aan de orde en wel noodzakelijk. Want de mens heeft wel een *pneuma*, dat psychisch is georganiseerd, maar dat krachtens zijn natuur in een lichaam moet wonen. "Het is des menschen wezen, om lichamelijk, zinnelijk te zijn. Daarom wordt, zoo niet temporeel dan toch logisch, eerst zijn lichaam uit het stof der aarde gevormd en daarna hem ingeblazen de adem des levens."⁴ Bavinck heeft ongemeen positieve waardering voor het lichaam. Het is geen kerker der ziel, "maar een wonderbaar kunststuk van God almachtig en even goed als de ziel het wezen des menschen uitmakende (...)."⁵ Het lichaam is onze aardse tent, ons dienend orgaan, ons gereedschap en met haar ledematen kunnen wij strijden in dienst van de gerechtigheid. Vanwege de zonde wordt het lichaam bij de dood van de ziel losgescheurd, maar in de opstanding weer verenigd.

Het lichaam heeft een van de geest afgeleide waarde. God immers is Geest en heeft geen lichaam (Joh. 4:24). Toch is Hij de Schepper van het lichaam en van alle zichtbare dingen. Alle dingen, ook de stoffelijke, hebben volgens Bavinck hun oorsprong en bestand in het goddelijk Woord (Joh. 1:3, Kol. 1:15) en rusten dus in de gedachte, in de geest.⁶ Het lichaam dient als instrument van de ziel. Het "maakt niet in zijne stoffelijke substantie, als sarx, maar wel in zijne organisatie tot werktuig der ziel, in zijne perfectio formalis, deel uit van het beeld Gods."⁷ Het is niet het oor dat hoort, maar de ziel die hoort dóór het oor. De geest zoekt in het lichaam de verwerkelijking van zijn aanleg en potenties. Men kan zelfs zeggen dat God als hoogste Geest zijn openbaring in de fysieke dimensie realiseert. "Gelijk God, ofschoon 'pneuma' zijnde, toch Schepper is van eene stoffelijke wereld, die zijne openbaring en verschijning heeten mag, en deze openbaring haar hoogtepunt erlangt in de menswording, zoo is ook de geest des menschen als ziel op het

³ Vgl. H. Bavinck, *Magnalia Dei*. Onderwijzing in de Christelijke Religie naar Gereformeerde Belijdenis, Kampen 1909, 230-234. Hier komt het lichaam als derde moment in het beeld Gods ter sprake.

⁴ *Gereformeerde Dogmatiek* 2, 521.

⁵ Ibid.

⁶ *Magnalia Dei*, 231v.

⁷ *Gereformeerde Dogmatiek* 2, 522.

lichaam als zijne verschijning aangelegd. De menschwording Gods is het bewijs, dat niet de engel maar de mensch naar Gods beeld is geschapen en dat zijn lichaam daarvan een wezenlijk bestanddeel vormt."⁸ Het lichaam geeft dus, als instrument voor de werkzaamheden van de geest, een weerspiegeling van de wijze waarop God in de wereld werkzaam is. Het beeld Gods ziet Bavinck dus als een werkzaam zijn in de wereld en hiermee geeft hij aan het enigszins statische archetype-ectypeschema een dynamisch karakter.

Het lichaam deelde oorspronkelijk - bij Adam - in de status integritatis, in de onsterfelijkheid, in het posse non mori d.w.z. in het kunnen niet sterven bij gehoorzaamheid. Het was niet absoluut onsterfelijk (non posse mori), maar ethisch conditioneel. Daaruit leidt Bavinck af dat de dood geen natuurlijk einde van het leven is en niet als vanzelf gegeven met het stoffelijk organisme. Door het lichaam is de mens aan de aarde gebonden en kan hij heerschappij uitoefenen. "De heerschappij over de aarde is evenals de onsterfelijkheid een stuk van het beeld Gods."⁹

En tenslotte hoort bij het lichamelijke bestaan oorspronkelijk ook het wonen in het paradijs. Heiligheid en zaligheid horen bij elkaar. Bij de gevallen mens daarentegen past een aarde die onder de vloek ligt.

Wij kunnen constateren dat Bavinck positief aan het lichaam als zodanig plaats toekent in het beeld Gods en hiermee breekt met de reformatorische traditie (Calvijn, Ursinus e.a.), die het lichaam van het beeld Gods uitsloot vanwege de incorporalitas Dei.

10.3 DE HERKOMST VAN ZIEKTE

Bavinck spreekt zich duidelijk uit over de herkomst van ziekte en dood: ze zijn een gevolg van de zondeval. Vanwege de val van de eerste mensen is kosmologisch alles verstoord geraakt en zijn lijden, ziekte en dood in de wereld gekomen. De oorspronkelijke harmonie, die met de schepping was gegeven en in het paradijs werd beleefd, is met de intrede van de zonde verloren gegaan en de desastreuze gevolgen hiervan werken door in de relatie tussen de mens en God enerzijds, tussen de mensen onderling en tussen de mens en de natuur anderzijds. Ze gaan een bedreiging voor elkaar vormen. Voedden de grote dieren in de oertijd zich aanvankelijk met planten, na de zondeval zijn het vleeseters geworden. De natuur werd onderworpen aan de wet van de 'survival of the fittest.' "Overgelaten aan zichzelf, geëmancipeerd van de heerschappij en de verzorging van de mensch, beladen met Gods vloek, is de natuur allengs verwilderd en verbasterd en heeft doornen en distelen, allerlei ongedierte en verscheurende beesten voortgebracht," zegt Bavinck.¹⁰ "De toestand van den mensch en van heel de aarde was vóór den val een voorloopige, die niet zoo blijven kon. Hij was van

⁸ Ibid.

⁹ *Gereformeerde Dogmatiek* 2, 522v. In *Magnalia Dei*, 235 stelt Bavinck dat deze heerschappij zelf niet een bestanddeel is van het beeld Gods, maar dat in die heerschappij het beeld naar buiten treedt en zijn inhoud onthult.

¹⁰ *Gereformeerde Dogmatiek* 3, 4^e dr., Kampen 1929, 162.

dien aard, dat hij opgevoerd kon worden tot hooger heerlijkheid, maar ook, in geval van 's menschen overtreding, aan ijdelheid en verderfenis kon onderworpen worden. Door de zonde en den vloek Gods kwam overal van onder en van achter de harmonie het regellooze, het chaotische, het daemonische te voorschijn, dat ons verwart en beangst."¹¹ Omdat de mensheid een organische eenheid vormt, is de zonde tot allen doorgedrongen, is zij erfzonde en erfsmet geworden die de dood tot gevolg heeft. De dood is dus een straf op de zonde (Gen. 2:7).

Maar kan de dood niet als een natuurlijk gegeven worden opgevat, dat nu eenmaal met de tijdelijkheid van het geschapen bestaan gegeven is? Al het scheppselmatige lijdt toch aan een innerlijk ontbindingsproces en aan veroudering omdat het vergankelijk is. Bavinck ontkent dit ten stelligste en voert aan dat in de vergankelijkheid van het leven een gericht Gods werkzaam is: "de mensch is stof en moet tot stof wederkeeren, maar natuurlijk is dit niet, de zonde heeft de levenskracht der menschen allengs verzwakt, Henoch en Elia zijn den dood ontkomen, het is in strijd met de innerlijke natuur van den mensch (...) in de vergankelijkheid des levens wordt een gericht Gods openbaar."¹² De dood is dus het loon dat de zonde geeft. Het leven wordt van binnenuit door de zonde aangetast en bedorven en dit proces resulteert in zwakheid, ziekte en uiteindelijk in sterfelijkheid.

10.4 GENEZING: CHRISTOLOGISCH EN ESCHATOLOGISCH

10.4.1 Het heil van Christus in ons lichaam?

In hoeverre heeft het heilswerk van Christus nu deze bankring van zonde en sterfelijkheid doorbroken? In zijn vernedering immers heeft Hij de zaligheid (verzoening) verworven en in zijn verhoging, welke met de opstanding begint, heeft Hij deze toegepast en uitgedeeld. Hij is opgewekt om onze rechtvaardiging en dit sluit in: vergeving, heiligmaking en verheerlijking. Raakt dit nu ook de lichamelijke kant van ons bestaan? Bavinck antwoordt: in principe wel, want door het geloof ontvang je *in beginsel* alle weldaden die door Christus verworven zijn. Aan de andere kant doet zich het 'nog niet' gelden: we zijn, zegt Petrus, wedergeboren tot een levende hoop. De bevrijding van het 'lichaam dezes doods' (Rom. 7:24) is iets toekomstigs en behoort bij het eschaton, is in de hemel als een erfenis weggelegd.

In dit verband is het interessant te zien hoe Bavinck het koninklijk ambt van Christus invult, dat Hij na zijn opstanding voortzet. Bavinck onderscheidt tussen een 'koningschap der genade', dat Hij over zijn gemeente uitoefent, en een 'koningschap der macht' over alle schepselen. Genezing zou onder het eerste kunnen vallen: Christus vervult als Hoofd de gemeente tot alle volheid Gods. Maar het zou ook onder het laatste gesteld kunnen worden, namelijk als de koninklijke strijd van de Heer in de wereld tegen alle onrecht en ook ziekte. Dit koningschap der macht geschiedt niet door de toepassing van zijn almacht, naar

¹¹ *Gereformeerde Dogmatiek* 3, 163.

¹² *Gereformeerde Dogmatiek* 3, 165. Aangezien de mens ectype is van de levende God, behoort de dood niet tot zijn innerlijke natuur.

zijn goddelijke natuur, maar naar de almacht van zijn middelaarschap door zijn lijden, op de wijze van het kruis, aldus Bavinck.

Overweging van ons

Hoewel Bavinck dit alles in algemene bijbelse termen uitspreekt en niet concreet toespist op het onderwerp genezing, krijgen wij de indruk dat de strijd tegen ziekte geschiedt vanuit Christus' koningschap der macht, dat over alle schepselen gaat.¹³ De hele wetenschappelijke vooruitgang ook op medisch gebied, die in de tijd van Bavinck opkwam, kan gezien worden als een zichtbare overwinning van de verhoogde Heer als Middelaar op de machten van kwaad en onheil (1 Kor. 15:25).

We zien dat Bavinck het heil van Christus door de Geest primair gerealiseerd ziet in de ordo salutis. Het lichamelijke en fysieke aspect van dit heil ligt besloten in de opstanding en kan in beginsel als begeleidend element - incidenteel - geschonken worden op grond van Christus' tweevoudige koningschap van genade en van macht. Maar dit fysieke heil is meer een belofte die in het eschaton verwezenlijkt zal worden, omdat Christus in deze bedeling van een gebroken wereld blijft regeren op de wijze van het kruis. En deze regering geschiedt middelaarsgewijze met de macht die Hij door zijn lijden en sterven verworven heeft. Genezing van ziekte wordt dus door Bavinck vooral eschatologisch opgevat, in het kader van de vernieuwing van de gebroken scheppingsorde. Hij noemt het ook in verband met de eschatologische verwachting in het Oude Testament.¹⁴ Het ligt daarom voor de hand nu te kijken hoe Bavinck de belofte van genezing en lichamelijke vernieuwing uitwerkt binnen dit eschatologische raam.

10.4.2 Eschatologie en christologie

Bavinck presenteert de stof van de eschatologie pas aan het einde van het vierde deel van zijn dogmatiek. Hoofdstuk XI behandelt achtereenvolgens: de *Tusschentoestand* (welke inzet bij de onsterfelijkheid van de ziel), de *Wederkomst van Christus*, en de *Voleinding der eeuwen*. Eschatologie is echt leer 'over de laatste dingen' en lijkt daarmee een futurische aangelegenheid te zijn. Kun je spreken van een sluitstuk? Dat is bij Bavinck zeker het geval. Spreken van een aanhangsel lijkt ons echter niet juist, gezien het respectabele aantal van 149 bladzijden, die hij aan de behandeling van de eschatologie wijdt.

Een ander kenmerk dient nog daarbij opgemerkt te worden en dat is de *christologische bepaaldheid* van Bavincks eschatologie. De eschatologie is verlengde, geëxtrapoleerde christologie. Persoon en werk van Christus geven richting en inhoud aan de leer der laatste dingen. De leidraad daarvoor vormt Christus' gang van vernedering naar verhoging, zoals door Paulus beschreven in Filippenzen 2:5-11. Deze gang wordt gemarkeerd door de twee verschijningen van Christus: zijn eerste komst in de dienstknechtgestalte en in de zwakheid van het vlees, en zijn tweede komst als zegevierende Koning in grote kracht en

¹³ *Magnalia Dei*, 430-434.

¹⁴ *Magnalia Dei*, 627.

heerlijkheid. Het is een gang van lijden naar heerlijkheid, van kruis naar kroon. "De tweede komst is het complement der eerste."¹⁵ Over de tijdsduur tussen beide komsten van Christus valt niets met zekerheid te zeggen, want het tijdstip van de wederkomst is onberekenbaar en dus onbekend. In het NT wordt deze tussentijd als zeer kort voorgesteld. Bavinck laat de 'komende eeuw' aanvangen met de dag van Christus' parousie. De eerste komst van Christus heeft plaatsgevonden in het laatste deel van 'deze eeuw' en die duurt voort tot Christus' wederkomst.

10.4.2.1 Het opstandingslichaam

Interessant is wat Bavinck schrijft over de relatie tussen ons huidige lichaam en het opstandingslichaam. Het nieuwe lichaam, waarmee de gelovigen opgewekt worden, is een pneumatisch lichaam. Het bestaat niet meer uit vlees en bloed, heeft geen voedsel en drank meer nodig, wordt niet meer aangedaan door ziekten, is boven het geslachtsleven verheven en is zondeloos, onsterfelijk en verheerlijkt. Ondanks deze verschillen ziet Bavinck nog continuïteit met het aardse lichaam in deze bedeling. Er is namelijk dezelfde organische grondvorm en een schema van individualiteit, dat na de dood van het lichaam overblijft om als zaad te dienen voor het opstandingslichaam. Nog een kenmerk: "Het lichaam der opstanding komt niet uit den hemel maar uit de aarde; het is geen eigengevormd product van pneuma en psyche, maar komt op uit het lichaam, dat bij den dood in het graf werd gelegd; en het is daarom niet geestelijk in dien zin, dat het pneuma tot zijne substantie zou hebben, maar het is en blijft stoffelijk, al is die stof niet meer tot verderfelijk vleesch en bloed, maar tot een verheerlijkt lichaam georganiseerd."¹⁶ Bavinck hecht dus sterk aan de continuïteit tussen het levende aardse lichaam, het gestorven lichaam in het graf en het opstandingslichaam! De identiteit ligt echter niet in de substantie of atomaire massa, maar in het schepselmatige patroon en in de persoonlijkheidsstructuur.¹⁷ Ook in dit opzicht wijkt hij niet van Kuyper af.

10.4.2.2 De vernieuwing van de wereld

In het verlengde hiervan ziet Bavinck de toekomstige wereld in de *status gloriae* niet louter als reformatie (herstel), maar, net als Kuyper, als verheerlijking: "Alwat waarachtig is, alwat edel is (...) in de gansche schepping, in hemel en aarde, wordt in de toekomstige Godsstad saamgebracht, maar vernieuwd, herschapen, tot zijne hoogste heerlijkheid opgevoerd. De substantie ervoor is in deze schepping aanwezig. Gelijk de rups zich ontwikkelt tot vlinder (...) zoo komt ook eenmaal door de herscheppende macht van Christus uit de door vuur gelouterde elementen van deze wereld de nieuwe hemel en aarde te voorschijn, stralend in onvergankelijke heerlijkheid (...)." ¹⁸

De zegeningen van het leven in de voleinding zijn niet alleen geestelijk van aard, maar ook materieel en lichamelijk, conform het bijbels getuigenis dat het

¹⁵ H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* 4, 4^e dr., Kampen 1930, 668.

¹⁶ *Gereformeerde Dogmatiek* 4, 679.

¹⁷ Zie ook A. Kuyper, *Dictaten Dogmatiek* II, Kampen z.j., Locus de Creaturis, sub C: Locus de Homine, par. 3, "Dichotomie en Trichotomie", 36v.

¹⁸ *Gereformeerde Dogmatiek* 4, 702.

geestelijke en natuurlijke altijd samendenkt: "wyl de wereld uit hemel en aarde en de mensch uit ziel en lichaam bestaat, behooren heiligheid en heerlijkheid, deugd en geluk, zedelijke en natuurlijke wereldorde ook tenslotte harmonisch verbonden te zijn."¹⁹ De verlost en zullen niet alleen vrij zijn van zonde en dwaling, maar ook van koude en honger, zwakheid en ziekte en verderf. Maar, voegt Bavinck eraan toe, de geestelijke zegeningen zullen toch de voornaamste zijn: heiligheid, zaligheid, heerlijkheid, eeuwig leven, aanschouwing van en gelijkvormigheid aan God en Christus. In deze dingen ligt de opperste gelukzaligheid. In beginsel delen de gelovigen hier op aarde al in deze weldaden, maar toch niet ten volle. Ze zijn *in hope* zalig. Het Koninkrijk der hemelen is gekomen, maar moet nog wel in zijn volle omvang komen. En in die staat der heerlijkheid zullen de gelovigen een echt natuurlijk leven leiden, dat door de genade tot zijn hoogste heerlijkheid en schoonheid is gebracht. De *materia* blijft, maar de *forma* verschilt.

10.4.2.3 Het leven in de tussentijd

Ondertussen is het leven in de tijd tussen Hemelvaart en parousie geen lege tijd. Gedurende dit interim komen evenzeer de profetieën van het OT tot vervulling als toen Jezus op aarde rondging. Het is de tijd van de 'dag des Heren', die zich uitstrekt van de Hemelvaart tot de wederkomst van Christus. Daarin komt de verhoogde Heer voortdurend tot de zijnen door Woord en Geest, vergadert Hij zijn gemeente en onderwerpt Hij zijn vijanden. Wat Hij eertijds door zijn lijden en sterven verwierf, "past Hij van de hemelvaart af door zijn Woord en Geest in de gemeente toe, en voleindigt Hij bij zijn wederkomst."²⁰ Bavinck geeft dus een positieve duiding van de tussentijd.

Inmiddels staat voor de gelovigen het kruis hoog opgericht in deze bedeling. Zij delen in de staat van vernedering van hun Heer: geen *theologia gloriae* dus! Er ligt een sterke tegenstelling met de komende bedeling. In deze wereldtijd moeten zij verdrukking en lijden verduren, maar straks wacht hun de verheerlijking en het eeuwige leven. Hier is er goddeloosheid en afval en treedt de antichrist naar voren in een samenballing van het kwaad, straks volgt de onderwerping van het beest uit de aarde en uit de zee - d.w.z. het einde van het heidense wereldrijk met haar valse religie -, en komt tenslotte het gericht, dat uitloopt op de vernieuwing van de wereld.

Opmerkelijk is hier de overeenkomst met Calvijn, die eveneens stelt dat het leven van de gelovige op aarde een leven onder het kruis is. Wat de christen aan heerlijkheid bezit, kent hij alleen als bezittend in Christus. Dát nu is de prevalentie van de opstanding en van de in Christus ontvangen heilsdaden van God, die de gelovigen doen standhouden midden in de beproevingen. Anderzijds ziet Bavinck het aardse leven minder vervuld van moeite en ellende dan Calvijn. Het is vooral in zijn Kamper rectoraatsrede "De katholiciteit van kerk en christendom", waar Bavinck een positief commentaar geeft bij allerlei maatschappelijke veranderingen. Zo schrijft hij: "Wij gaan allen mee in het streven, om dit leven zo

¹⁹ *Gereformeerde Dogmatiek* 4, 703.

²⁰ *Magnalia Dei*, 630.

draaglijk, zo aangenaam mogelijk te maken; om de ellende te verzachten, de misdaad te doen verminderen, het sterftcijfer te doen dalen, de gezondheid te verhogen, de openbare ruwheid tegen te gaan, de bedelarij te beperken, enz. Principieel moge de tegenstelling met de vroegere levensbeschouwing niet zijn, de dingen vertonen zich toch aan ons in een geheel ander licht."²¹ Uit deze woorden spreekt een positieve duiding van de tussentijd.

10.5 GENEZING EEN PNEUMATOLOGISCH BEMIDDELDE GAVE?

10.5.1 Hoofdpijnen in Bavincks pneumatologie

De leer van de Heilige Geest ontvangt bij Bavinck zijn plaats binnen het christologische raamwerk en heeft voornamelijk betrekking op het leven in de tussentijd. De gemeente leeft in de 'unio mystica cum Christo' uit de kracht van de Geest. De Geest is voor Bavinck primair gave van de verhoogde Heer, krachtens de belofte van de Vader aan Christus en door Christus aan de discipelen geschonken. Hij onderkent wel het onderscheid tussen Christus en de Geest, maar "de Heilige Geest is gansch en al het eigendom van Christus geworden, en als het ware door Christus in zichzelf opgenomen. Door opstanding en hemelvaart is Christus geworden tot levendmakenden Geest, 1 Kor. 15:45."²² De Geest van de Vader is geworden de Geest van de Zoon, de Geest van Christus. Nergens geeft Bavinck in zijn *Gereformeerde Dogmatiek* een verwijzing dat de Geest ook een eschatologische gave is. Het is alles geconcentreerd op de verhoogde Christus.

De zegeningen van Christus worden door de Heilige Geest geschonken. Hiermee is de pneumatologie een functie van de christologie geworden: toegepaste christologie. Een paar uitspraken ter adstructie: "Zoo zeker als de herschepping objectief in Christus plaats vond, zoo zeker moet ze ook subjectief door den Heiligen Geest in de gemeente worden uitgewerkt."²³ En: "Wat Hij op aarde door zijn lijden en sterven verwierf, dat past Hij van uit den hemel door de kracht van zijn woorden en de werking zijns Geestes toe."²⁴

De Heilige Geest past het verlossingswerk van Christus dus toe aan de gemeente en aan de enkele gelovige (de *applicatio salutis*). Hij maakt de gemeente tot een tempel door zijn inwoning, bouwt haar op en heiligt haar door de gave van de liefde en ook, hoewel ze voorbijgaand zijn, door de charismata. Hij is de werkmeester van de wedergeboorte en het geloof, waardoor de gelovige wordt ingelijfd in Christus. Op deze incorporatie legt Bavinck in navolging van Calvijn, een sterk accent. Er is geen "gemeenschap aan de weldaden van Christus dan door gemeenschap aan zijn persoon", hierbij verwijzend naar *Institutie* III, 1 e.v.²⁵ Hij concludeert dan ook: "Indien het toch waar is, dat de allereerste weldaad der genade reeds de gemeenschap aan den persoon van Christus onderstelt, dan gaat

²¹ H. Bavinck, *De katholiciteit van kerk en christendom* (1888), uitgegeven door G. Puchinger, Kampen 1968.

²² *Magnalia Dei*, 436.

²³ *Gereformeerde Dogmatiek* 3, 521.

²⁴ *Gereformeerde Dogmatiek* 4, 667.

²⁵ *Gereformeerde Dogmatiek* 3, 519.

de toerekening en schenking van Christus aan de gemeente aan alles vooraf."²⁶ Deze vereniging met de persoon geeft toegang tot *vier groepen weldaden*. Vele bladzijden wijdt Bavinck aan de uiteenzetting van deze heilsorde. Het gaat om de volgende weldaden:

1. die de mens *voorbereiden* en inleiden tot het verbond der genade: de roeping, met geloof en bekering (wedergeboorte in engere zin);
2. die de *staat van de mens* ten opzichte van God veranderen en zijn bewustzijn vernieuwen: de rechtvaardigmaking, met vergeving, aanneming tot kinderen, verlossing van de wet, geestelijke vrede en vrijheid;
3. die de *toestand van de mens* veranderen: de heiligmaking, waaronder ressiteren sterven en opstaan met Christus, wandelen in de Geest, volharding, voortgaande bekering (wedergeboorte in ruimere zin);
4. de *verheerlijking of verlossing*. Ook deze laatste weldaad valt volgens Bavinck in de (tussen-) tijd, want het 'edoksasen' in Rom. 8:30 "slaat niet, of althans niet uitsluitend en niet in de eerste plaats, op de verheerlijking, welke de geloovigen na den dood of na den dag des oordeels wacht, maar blijkt den aoristus op de verheerlijking, die den geloovigen reeds op aarde deelachtig worden door de vernieuwing des Heiligen Geestes (...) en die bij hunne opstanding ten jongsten dage zich ten volle ontplooit (...)." ²⁷

Overweging van ons

Dit laatste is een verrassende stelling van Bavinck: we moeten blijkbaar niet te gering denken over het vernieuwende werk van de Geest in *déze* bedeling! Wat deze verheerlijking dan precies inhoudt, werkt Bavinck verder niet uit. We kunnen denken aan groeien in kennis van God of aan zedelijke voortgang in het christelijk leven, doch niet als zedelijke volmaaktheid in dit leven, zoals in het methodisme van Wesley. De Heilige Geest doet de gelovige gaan op de weg van wedergeboorte, rechtvaardiging, heiliging, volharding en verheerlijking naar de toekomst van God. Geloof en hoop zijn bij Bavinck overigens, evenals bij Calvijn, nauw op elkaar betrokken: door het geloof weten we dat het eeuwig leven ons beloofd is en in de hoop strekken we ons daar naar uit.

10.5.2 De charismata

De kerk is volgens Bavinck zowel institutioneel als charismatisch ingericht. Ambt en charisma functioneren daarin correlatief ten dienste van de opbouw van de gemeente. "Het ambt onderdrukt de gaven niet, maar organiseert ze en houdt ze in het rechte spoor, en de gaven zetten het ambt niet ter zijde maar maken het krachtig en vruchtbaar."²⁸ In *Magnalia Dei* expliceert Bavinck de werking van de Geest in de begintijd van de kerk, die zich in buitengewone krachten manifesteerde.²⁹ Wonderbare genezingen brachten verbazing en ontzetting teweeg, maar riepen ook tegenstand op en dreven de vijand aan tot haat en vervolging. Toch moet ook gezegd worden dat zij de weg baanden voor een positieve ontvangst van het evangelie. "Zij waren in den eersten tijd noodig, om

²⁶ *Gereformeerde Dogmatiek* 3, 520.

²⁷ *Gereformeerde Dogmatiek* 3, 603.

²⁸ *Gereformeerde Dogmatiek* 4, 313.

²⁹ *Magnalia Dei*, 440-444. Ook *Gereformeerde Dogmatiek* 4, 359.

aan de Christelijke belijdenis ingang en bestand in de wereld te verschaffen."³⁰

In de visie van Paulus, die zelf rijkelijk charismatisch begaafd was, zijn deze buitengewone werkingen een vervulling van de oudtestamentische belofte van de Geest, vormen ze de eerstelingen, die een grote oogst waarborgen, en een onderpand van de toekomstige hemelse erfenis. Maar Paulus is ook kritisch wanneer deze gaven worden aangegrepen om zich boven anderen te verheffen. Dan wijst hij op de betrekkelijkheid van deze gaven en op de prioriteit van de liefde.

Volgens Bavinck is Paulus' uiteenzetting in Romeinen 12 en 1 Korintiërs 12 ook van belang voor de kerk van alle eeuwen. "Want telkens treden er weer personen en partijen op, die aan buitengewone verschijnselen, aan openbaringen en wonderen, grooter waarde hechten dan aan de werkzaamheid des Geestes in wedergeboorte, bekeering, en vernieuwing des levens. Het abnormale trekt de aandacht, en het normale blijft onopgemerkt; men dweept met verschijningen, zielsvervoeringen en opzienbarende buitensporigheden, en sluit voor den langzamen en gestadigen wasdom van het Godsrijk het oog. Maar Paulus was van eene andere gedachte; hoezeer hij de ongewone gaven des Geestes waardeert, hij vermaant de broederen in Corinthe: wordt geen kinderen in het verstand, maar zijt kinderen in de boosheid, en wordt in het verstand volwassen (...) Hooger dan al die krachten en werkingen staat voor hem de belijdenis van Jezus als Heer, de opbouw der gemeente en de arbeid der liefde. Daarmede verlegt de apostel het zwaartepunt uit de tijdelijke en voorbijgaande openbaringen des Geestes in die geregelde, godsdienstigen en zedelijke werkzaamheid, welke Hij voortdurend in de gemeente volbrengt."³¹

In plaats van zich te fixeren op deze spectaculaire gaven wijst Bavinck op het vernieuwende werk van de Geest in het h art, waar de profeten en psalmisten in het OT ook al de vinger op legden, al kwamen toen ook buitengewone Geesteskrachten voor. Ook Christus' prediking vond zijn spits in de wedergeboorte (Nicodemus) en wanneer Hij aan zijn leerlingen de Geest in het vooruitzicht stelt, dan is zijn hoogste daad zijn komst in en bewoning van hun hart. "Dat is het dus, wat de Heilige Geest in de eerste plaats tot stand zal brengen: eene gemeenschap tusschen Vader en Zoon eener- en de discipelen anderzijds, gelijk die vroeger nog nooit heeft bestaan."³² De wondere vereniging tussen Christus en zijn gemeente, later de 'unio mystica' genoemd (mystieke unie, verborgen vereniging), is dan ook voor Bavinck de kern van het christelijk geloof. Aan deze intieme gemeenschap met persoon en werk van Christus wijdt hij de meeste bladzijden van zijn dogmatiek.

10.6 GEBED EN WONDER

10.6.1 Bidden om genezing onder de voorzienigheid Gods

Mag een mens, in goed vertrouwen en hoop op God, om genezing *bidden* zonder

³⁰ *Magnalia Dei*, 443.

³¹ *Magnalia Dei*, 445v.

³² *Magnalia Dei*, 447.

daarbij op voorhand naar het eschaton verwezen te worden? Dit brengt ons bij de vraag hoe Bavinck over het gebed denkt. Om te beginnen is het bij hem geen zelfstandig thema. In *Magnalia Dei* wordt het in algemene zin even aangeroerd naar aanleiding van het 'gebed in de godsdienst', en in de *Gereformeerde Dogmatiek* komt het alleen terloops ter sprake bij de leer over de raad Gods. Hij spreekt dan over het pelagianisme als een oppositie tegen de soevereine genade van God en oordeelt: "In de leer moge iemand pelagiaans wezen, in de praktijk van het Christelijk leven, in het gebed is ieder christen Augustiniaansch. Dan sluit hij alle roem uit en geeft Gode alleen de eer."³³ Het gebed is dus geen vorm van synergisme, geen "bewust aangegane coöperatie of (...) een toevoeging van een menselijk aandeel aan het genadig handelen Gods," zo concludeert Berkouwer later in dit verband.³⁴

Het gaat er niet om door middel van het gebed Gods wil trachten te beïnvloeden, maar juist om die wil te leren kennen en zich er aan te onderwerpen. Zo moet ook Jezus' bidden in de hof van Gethsemane gezien worden. Dit gebed weerspiegelt "de geneigdheid, welke der menselijke natuur is ingeschapen, om eigen verderf te ontvlieden."³⁵ Maar Jezus probeert vooral zijn wil af te stemmen op die van zijn Vader: dat die wil niet alleen *aan* Hem geschieden zou, maar ook *door* Hem heen. Op de achtergrond speelt hier Bavincks visie op de voorzienigheid mee. De mens kan in zijn gebed als bereidwillige tweede oorzaak meewerken met God, die zelf de eerste oorzaak is van alle dingen. Want "gelijk alles uit God is, zo is ook alles door Hem en tot Hem," Romeinen 11:36. In deze voorzienigheidsleer volgt Bavinck de traditionele onderverdeling: onderhouding, medewerking (concursum) en regering. In de medewerking, die hier in het geding is, blijft er onderscheid tussen God en mens, tussen de eerste en de tweede oorzaak. Want ook al valt alles wat er gebeurt onder Gods voorzienig bestuur, de mens handelt toch ook zelf - het goede en het kwade - en blijft verantwoordelijk voor wat hij doet, ook al verleent God hem het leven en de kracht daartoe.³⁶ Maar hoe Bavinck ook tracht te laveren tussen deïsme en pantheïsme en hij de belijdenis wil vasthouden dat God en wereld nooit gescheiden, maar altijd ónderscheiden zijn, de vraag blijft of het zin heeft iets te vragen aan een God, die in zijn alwetendheid alles heeft voorzien, zodat alles gebeurt naar zijn eeuwige raad en besluit. De hele werkelijkheid, met alles wat daarin gebeurt, lijkt in kaart te zijn gebracht in een min of meer vastliggend bestand van Gods willen en handelen. Toeval en noodlot hebben daarin geen plaats: "beide, toeval en noodlot, zijn der Schrift onbekend (...) Het is God, die alles werkt naar de raad van zijn wil (...)."³⁷

³³ *Gereformeerde Dogmatiek* 2, 339

³⁴ G.C. Berkouwer, *De verkiezing Gods*, Kampen 1955, 45.

³⁵ *Gereformeerde Dogmatiek* 3, 376. Dit is een door Bavinck aangehaalde kanttekening bij de Statenvertaling.

³⁶ Over de aard, werking en relatieve zelfstandigheid van de tweede oorzaken, zie *Gereformeerde Dogmatiek* 2, 574v.

³⁷ *Gereformeerde Dogmatiek* 2, 552, 563.

Excurs: ds. F. Kramer over het gebed

Verhelderend in dit verband voor de mening van Bavinck, en de gereformeerde positie in het algemeen in het begin van de vorige eeuw, is het boek van ds. F. Kramer, bij leven predikant te Beverwijk. In 1905 publiceerde deze een verhandeling getiteld *Het gebed*, waarin Bavinck een voorrede met een hartelijke aanbeveling schreef. In dit boek vinden we een uitvoerige bespreking over "Het gebed ter genezing van zieken."³⁸

Kramer verstaat onder 'geloofsgenezing' genezing van een persoon op eigen gebed of dat van anderen, eventueel gepaard met handoplegging en zalving met olie, maar zonder gebruik van geneesmiddelen. De gave der gezondmaking speelt hierbij doorgaans een beslissende rol. Kramer noemt voorbeelden in Zwitserland, Duitsland (Chr. Blumhardt), Amerika (het "Consumptives' home" in Boston), ook Nederland (Hazenbergh) en Frankrijk met uiteraard Lourdes, en de 'Christian Scientists'. Uit deze opsomming leidt hij af dat zowel bij christenen als niet-christenen de overtuiging leeft dat ziekten zonder medicijnen genezen kunnen worden, iets waarvan ook in de antieke oudheid melding wordt gemaakt.

Kramer blijkt geporteerd te zijn voor de wetenschappelijke benadering van de Fransman J.M. Charcot.³⁹ Geloofsgeneeskraft blijkt vooral voor te komen op bijzondere (heilige) plaatsen en bij bijzondere personen, die vatbaar zijn voor de suggestie dat genezing op gericht gebed zal volgen. Het is overigens een bewezen feit dat de ziel het lichaam kan beïnvloeden en zelfs beheersen. "Wel is het nog niet gelukt hiervan alles te weten, maar terwijl wij zoeken in afwachting, zegt deze professor, staat toch dit eene vast, dat de wetenschappelijke ontdekkingen en toenemende kennis der physiologische wetten steeds nauwer grens trekken rondom de macht, toegeschreven aan geloofsgeneeskraft. 't Is altoos slechts wachten op de resultaten van de wetenschap."⁴⁰

Kramer gaat vervolgens in tegen de redenering dat wij van God genezing mogen vragen en verwachten zonder het gebruik van medicijnen, omdat volgens het NT ziekte en dood overwonnen zijn. Christus heeft immers mét onze zonden ook onze krankheden weggedragen. Hiertegen poneert Kramer de gereformeerde visie. Door de zonde is niet alleen de dood in de wereld gekomen, maar ook de vloek over de aarde uitgesproken als straf van God over de zonde. Hieronder vallen ziekten en alle andere rampen, die mensen kunnen treffen, zoals oorlog, honger en natuurgeweld. Men kan vragen of Christus ook deze vloek, die hard op de wereld drukt, in zijn lijden en sterven heeft weggenomen. Kramer antwoordt: "Zeker: maar evenmin als de smet der zonde uit het hart der geloovigen geheel is weggenomen, evenmin is de kiem des doods uit hun lichaam weggenomen (...) Eerst in den nieuwen hemel en op de nieuwe aarde zal God alle tranen van hunne oogen afwisschen, en de dood zal niet meer zijn (...) want dan zijn de eerste

³⁸ F. Kramer, *Het gebed*, Kampen 1905, hoofdstuk V, paragraaf 8.

³⁹ Charcot (1825-1893) poneerde de stelling: "C'est la foi qui guérit" (Het is het geloof, dat geneest). K.J. Kraan gaat op deze stelling in in zijn *Genezing en bevrijding* II, 51; evenzo het hervormde rapport *Vragen rondom de gebedsgenezing*, 's Gravenhage 1959, 135.

⁴⁰ F. Kramer, a.w., 228.

dingen weggedaan!"⁴¹ De bevrijding van ziekte staat dus onder een eschatologisch voorbehoud. En de troost van het geloof ligt in de belofte van de vergeving der zonden en de wetenschap dat men in voor- en tegenspoed door Gods vaderlijke hand wordt geleid en vastgehouden. "Het is dus niet waar, dat door Christus' menswording alle ellende is weggenomen. Dat zal eerst geschieden, als Christus wederkomt. Tot die ure zullen ook de geloovigen, met al het schepsel, dat leeft, blijven zuchten. Wij zijn in hope zalig geworden, en verwachten die zaligheid met lijdzaamheid. En dat zij komen zal, daarvoor staan ons de wonderen, die door Jezus en in zijnen naam gebeurd zijn, borg."⁴² Het is geboden om tot die tijd de middelen te gebruiken die God ons schenkt ter voorkoming van en bescherming tegen rampen.

Maar leert de bijbel niet over wonderlijke genezing door toedoen van geloof? Zeker. Vanuit de bekende teksten, zoals Marcus 6:13 (de uitzending van de twaalf) en Marcus 16:17-18 (de zendingsopdracht), 1 Korintiërs 12 en Jakobus 5:14, is dit ontegenzeggelijk. Deze vindplaatsen geven aan dat niet alleen Christus, maar ook de apostelen de kracht bezaten om zieken te genezen. En ook dat de buitengewone gaven in de gemeente ná Christus' Hemelvaart voorkwamen en werden toegepast. Nu werden echter ook buiten de gemeente zieken genezen en demonen uitgedreven, veelal in de context van toverij. In deze sfeer beschouwde men ziekten als werkingen van boze geesten, die men kon exorceren door hen te bezweren. Het is nu juist in dit klimaat dat het evangelie van de ware God en van Jezus Christus gepredikt werd en met wondertekens bevestigd, blijkbaar met het apologetische doel om meer hén te overtuigen, die buiten de gemeente stonden, dan de gelovigen zelf.

Overigens, niet allen werden genezen, ook binnen de gemeente niet. Paulus lijdt aan de bekende doorn in het vlees, Trophimus moet hij ziek in Milete achterlaten en Timoteüs krijgt de raad wat wijn te drinken voor zijn zwakke maag. Kramer concludeert hieruit: "Reeds dit wijst er op, dat de gaven der gezondmakingen niet bestemd waren om in de gemeente te blijven, evenmin als de buitengewone ambten en de andere buitengewone gaven. Het buitengewone is de weg tot het gewone."⁴³

Tenslotte geeft Kramer een uitleg van Jakobus 5:14v. Het gaat hier niet over de gave van genezing, maar om de voorbede van ouderlingen voor het herstel van een zieke, die daartoe eerst zijn zonden moet belijden. De toenmalige reguliere geneeskunde was ingebed in godendienst en derhalve voor christenen problematisch. Hun wordt nu de raad van Jakobus voorgehouden: wend je tot de opzieners van de gemeente en laat die bidden, "opdat gij genezing ontvangt."⁴⁴

⁴¹ F. Kramer, a.w., 229.

⁴² Ibid.

⁴³ F. Kramer, a.w., 232.

⁴⁴ Bavinck zelf noemt Jakobus 5:14 in verband met het sacrament van het heilig oliesel. Hij acht een beroep op deze aangehaalde bewijsplaats, ter ondersteuning van dit katholieke sacrament, misplaatst, omdat de pastorale regel de genezing van de zieke beoogt, niet om hem voor te bereiden op het sterven, *Gereformeerde Dogmatiek* 4, 471. Ook hier gaat hij weer in het spoor van Kuyper.

Deze zal in veel gevallen gevolgd zijn, maar niet altijd. Kramer vraagt: Is dit nu een blijvend bevel? Het antwoord luidt: "De historie leert het anders. Evenals de gezondmaking door de gave des H. Geestes tijdelijk was, was ook op den duur de genezing door het gebed niet de in Gods bestel aangewezen weg. Als ter bestemder tijd het Christelijk geloof alle schepsel als schepsel Gods heeft herwonnen op het heidendom, als straks de geneeskunde van haar heidensch karakter is ontdaan, en hare taak is bepaald, dan is de geloovige in zijne consciëntie overtuigd, dat hij in den weg Gods is, wanneer hij in den weg der geoorloofde middelen zich begeeft. Maar ook dan is en blijft God dezelfde, die zijne macht ook aldus openbaart, en door zijne kracht genezing schenkt, of onthoudt, zooals het Hem belieft."⁴⁵ Zo wordt de gemeente na de apostolische tijd voortgeleid: van de weg der wonderen op die der middelen, van het buitengewone naar het gewone, van incidenteel optredende gaven naar ambtelijk bestuur.

10.6.2 Wonderen?

Volgens Bavinck is het vanuit het bijbels getuigenis niet mogelijk om het voorkomen van wonderen in twijfel te trekken of te ontkennen. De heilsgeschiedenis wordt begeleid door machtige wonderdaden van God. Dit blijkt allereerst uit de schepping en onderhouding van alle dingen, wat een voortdurend werk en wonder van God is.

Wonderen zijn geen gebeurtenissen die 'contra naturam', tegen de ordeningen van de schepping, welke vastliggen in het bestel Gods, ingaan. "Want alwat er voorvalt in natuur en geschiedenis, is dan eene daad, een werk Gods, en in dien zin een wonder. En de dusgenaamde wonderen zijn niets dan eene bijzondere betooning van diezelfde goddelijke kracht, welke in alle dingen werkt."⁴⁶ Op een andere plaats voegt Bavinck daaraan toe: "Daarom is ook een wonder geen verbreking der natuurwet en geen van buiten af ingrijpen in de natuurorde. Het is van Gods zijde eene daad, die niet meer onmiddellijk en rechtstreeks God tot oorzaak heeft dan iedere gewone gebeurtenis, en in den raad Gods en in de wereldidee neemt het eene even geordende en harmonieuze plaats in als elk natuurlijk verschijnsel. In het wonder brengt God alleen eene bijzondere kracht in werking, die, gelijk iedere andere kracht, werkt overeen-komstig haar eigen aard en wet en dus ook een eigen product ten gevolge heeft."⁴⁷

Maar daarbij is er nog wel een onderscheid tussen de gewone orde van de natuur en de buitengewone machtsdaden van God. Bavinck keert zich daarom tegen de opvatting van de modernist Scholten, die natuur en wonder wil laten samenvloeien. Er is namelijk enerzijds een verband tussen natuur en openbaring, anderzijds is het noodzakelijk om het wezenlijke onderscheid tussen beide vast te houden. Bavinck wil dan ook niet weten van de gedachte dat het wonder als het ware als een kiem, als potentie in de natuurkrachten ligt opgesloten. Hij definieert het verschil als volgt: "Het eenige, wat er in het wonder geschiedt, is, dat de werking der in de natuur aanwezige krachten op een bepaald punt wordt

⁴⁵ F. Kramer, a.w., 233.

⁴⁶ *Magnalia Dei*, 66.

⁴⁷ *Gereformeerde Dogmatiek* 2, 570.

geschorst, doordat er eene andere kracht intreedt, die werkt naar eene eigene wet en eene eigene werking voortbrengt."⁴⁸ Dit is wetenschappelijk niet te toetsen en door de natuurkundige niet te verifiëren. In de godsdienst, evenals in de geschiedenis, hebben wij met getuigenissen te doen, waarop het wetenschappelijk experiment niet toegepast kan worden. "Daarom blijve iedere wetenschap op haar eigen terrein en onderzoek daar naar haar eigen aard. Met het oor kan men niet zien, met de el niet wegen, en met het experiment kan men de openbaring niet beproeven."⁴⁹

Verder is er Bavinck veel aan gelegen de eigen aard van het wonder veilig te stellen tegen andere wonderbaarlijke verschijnselen op het gebied van de parapsychologie, zoals magnetisme en spiritisme, hypnose en telepathie. Want "de wonderen der Heilige Schrift vormen een eigene categorie en zijn met dergelijke wonderlijke en vreemde verschijnselen niet op één lijn te stellen en veel minder nog daarmee te identificeeren."⁵⁰

Bavinck wijdt een apart hoofdstuk aan de aard en betekenis van wonderen in verschillende tijden en gelegenheden en doet daarbij bijbels-historische en bijbels-theologische dieptepeilingen.⁵¹ In het Oude Testament komen wonderen voor in tijden van redding van het volk Israël en van gericht over zijn vijanden. God doet wondertekenen om levensruimte te scheppen voor het volk. Bij de profeten gaan profetie en wonderdaden samen om het volk te weerhouden van de Baälsdienst, de neerdrukkende machten van de natuur en de versmelting met het heidendom, opdat de God van het verbond wordt gekend en erkend. In de profetische verkondiging van de dag des Heren, met het beslissende komen van God tot zijn volk in heerlijkheid, worden vele nieuwe wondertekenen voorspeld. Er zal een gericht gaan over de vijanden van het volk en binnen het volk zelf, maar dit gericht zal ook louteren en bevrijden. Daarom heet het dat God zijn volk zal redden door zijn wonderen en het zal doen delen in een volheid van geestelijke en stoffelijke zegeningen.

Bavinck ziet deze dag des Heren met de komst van Christus vervuld. Hij is het keerpunt der tijden. "Een nieuwe wondercyclus groepeerd zich om zijn persoon. Hij is zelf het absolute wonder, van boven neergedaald en toch de waarachtige, volkomene menschheid. In Hem is in beginsel de schepping weer hersteld, uit haar val wederom opgeheven tot haar vroegere heerlijkheid."⁵² Bavinck spitst de restauratie van de gebroken schepping dus toe in de vleeswording van Christus. In de wonderen die Hij verricht, betoont Hij zijn macht over de natuur, over de gevolgen van de zonde (ziekte en kwalen), over de zonde zelf (in de vergeving van zonden) en over satan (exorcisme). Maar dit alles heeft nog betrekking op de buitenkant. Groter zijn de wonderen in en met Christus zelf: in zijn persoon en werk, zijn menswording en voldoening, zijn opstanding en Hemelvaart wordt de zonde tot in haar kern getroffen en overwonnen. "Zij zijn de principiële

⁴⁸ *Gereformeerde Dogmatiek* 1, 341.

⁴⁹ *Gereformeerde Dogmatiek* 1, 342.

⁵⁰ *Gereformeerde Dogmatiek* 1, 345.

⁵¹ *Gereformeerde Dogmatiek* 1, hoofdstuk II, 11, par. 93, 307-311.

⁵² *Gereformeerde Dogmatiek* 1, 310.

herstelling van het rijk der heerlijkheid. Deze heilsfeiten zijn geen middelen alleen, om iets te openbaren, maar zij zijn de openbaring Gods zelve. Het wonder wordt hier tot historie, en de historie zelve is een wonder."⁵³

In de apostolische tijd zetten deze wonderen zich nog even voort als een uitstraling van het Christus-mysterie. Ze waren nodig om aan de wereld te bewijzen dat de gekruisigde Jezus leefde en Heer was geworden over hemel en aarde. Maar dan houden ze op en het is op dit punt dat Bavinck, in navolging van Augustinus, Luther en Calvijn, een opmerkelijke 'verkerkelijking' van het wonder toepast: ze worden opgenomen binnen de omheining van de kerk en daarin verengd tot de ordo salutis: "Als dit doel (nl. de opwekking en verhoging van Christus door God, SMR) bereikt is, als er in de wereld eene gemeente is geplant, die deze openbaring des Vaders in den Zoon door de gemeenschap des H. Geestes gelooft en belijdt, dan houden de uitwendige zichtbare wonderen op, maar zetten de geestelijke wonderen der wedergeboorte en der bekeering in de gemeente zich voort, totdat de volheid der Heidenen ingaat en gansch Israël zalig wordt."⁵⁴ Hij verwijst hiervoor naar de opvatting van Augustinus dat "(...) de kerk het voorwerp is, waarin God de wonderen zijner genade verheerlijkt."⁵⁵ En verder naar Luther: "De geestelijke wonderen zijn het, in welke God thans zijne macht en zijne heerschappij openbaart."⁵⁶ Hierbij kunnen wij nog de uitspraak van Calvijn voegen, in wiens gedachtensfeer Bavinck zich beweegt, dat de wonderen bij de bijzonderheid van de bijbelse tijd horen; nu komen ze niet meer voor.⁵⁷

Maar hebben de wonderen dan helemaal afgedaan in deze bedeling? Zover wil Bavinck toch niet gaan, maar ze voegen feitelijk niets toe aan de openbaring: "(...) al zijn die bijzondere gaven en krachten in de Christelijke kerk ook gedeeltelijk gebleven, de inhoud dier revelatio specialis, welke in Christus is geconcentreerd en in de Schrift is neergelegd, wordt er niet rijker door; en indien zij naar de gedachte van Augustinus verminderd of opgehouden zijn, wordt de bijzondere openbaring er niet armer door."⁵⁸ In de eindtijd echter zal het wonder weer 'terugkomen' als God het Koninkrijk tot voltooiing brengt. Dan zal de restauratie en elevatie van deze gebroken wereld volkomen gerealiseerd worden: "Toch wijst de Schrift hen naar eene toekomst, waarin het wonder opnieuw zijne werking zal doen. De *aioon melloon* voleindt zich eerst in den nieuwen hemel en de nieuwe aarde, waarin gerechtigheid woont. Dan is het wonder geworden tot natuur. Ethos en physis zijn verzoend. Het koninkrijk Gods en het koninkrijk der wereld zijn een (...)"⁵⁹

⁵³ Ibid.

⁵⁴ *Magnalia Dei*, 68.

⁵⁵ *Gereformeerde Dogmatiek* 1, 311.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ J. Calvijn, *Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst*, uit het Latijn vertaald door A. Sizoo, 3^e dr., Delft 1956, IV/18-19, 535v.

⁵⁸ *Gereformeerde Dogmatiek* 1, 319v.

⁵⁹ *Gereformeerde Dogmatiek* 1, 311.

10.7 CONCLUSIE

Bavinck wijdt heel wat minder pagina's aan ziekte en genezing en aan de stoffelijk-lichamelijke kant van het geloof dan Kuyper. In het oog springend is de sterke christologische grondlijn, die bepalend is voor zijn hele theologie. De pneumatologie staat helemaal in dienst van de christologie en heeft geen eigen accenten. Het is de verhoogde Christus die de wereld regeert door Woord en Geest en de gemeenschap met de zijnen onderhoudt op grond van de wedergeboorte. Vanuit de 'unio cum Christo' wordt de gelovige vernieuwd naar het beeld van Christus en tot een voorlopige - geestelijke - vorm van verheerlijking gebracht.

Het lichaam hoort bij het bestand van de dingen van deze wereld, die zullen vergaan. Ziekte is een kenmerk van de oude wereld en het rijk van de zonde. Bij de wederkomst zullen wij een nieuw lichaam ontvangen. De lichamelijke vernieuwing wordt dus verwacht in het eschaton. De omgekeerde beweging van een zich realiserend eschatologisch heil komt bij Bavinck niet aan de orde.

Bidden om genezing wordt door Bavinck niet afgewezen, maar wel gericht op de afstemming op de wil en raad van God. De zieke heeft zich daaraan te onderwerpen. Bavinck acht de kerk niet geroepen tot een liturgische dienst voor de zieken in het verlengde van Jakobus 5. De gave van genezing ziet hij als een geestelijke kracht, die zich beperkte tot de apostolische tijd en gericht was op het overtuigen van hen, die nog buiten de gemeente stonden.

De ontwikkeling van de (medische) wetenschap, die ook Bavinck met vreugde begroet, gaat terug op het algemene werken van de Geest in natuur en geschiedenis. En verder ook op het koningschap van macht dat uitgaat van de verhoogde Heer.

Grosso modo wijkt Bavinck niet af van de visie van Kuyper, die o.i. breder en dieper op ons onderwerp inging.

11.1 THEOLOGISCHE WERKWIJZE

Bij lezing van de *Dogmatische Studiën* wordt duidelijk dat Berkouwer (1903-1996) zich in dezelfde richting beweegt als Bavinck en theologiseert vanuit eenzelfde grondpositie. Voor beiden betekent geloof primair betrokkenheid op Christus en de beleving van de 'unio mystica cum Christo'. Ook Berkouwer gaat het voor alles om de verkondiging, om vertroosting en opwekking in de concrete situatie vanuit de existentiële betrokkenheid op Christus.

Toch zijn er ook verschillen. Bavinck denkt meer in een historische lijn en volgt de geschiedenis der Godsopenbaring. Verder benadert hij de existentialiteit via de objectiviteit, terwijl Berkouwer de omgekeerde weg volgt.¹ Tenslotte hanteert Berkouwer de methode der correlatie²: God en mens staan in een verhouding van correlatie tot elkaar. Niet in een bepaalde joodse opvatting van het begrip, als een wederzijds gelijkelijk van elkaar afhankelijk zijn, als een samenwerking waarbij "het Verbond tot contract, het geloof tot prestatie" wordt.³ Het is meer een unieke relatie, "waarbij men niet ten onrechte van het geheim der correlatie kan spreken. Dit geheim vindt hierin z'n middelpunt, dat het in deze correlatie niet gaat om een subjectieve pool, die zou bestaan in een werk of prestatie, in de liefde of in de vervulling van Gods geboden, maar dat van het geloof gesproken wordt, dat naar de door de Heilige Geest gewerkte aard alleen op Gods genade is gericht."⁴ Zo handhaaft Berkouwer, ondanks de misverstanden die de term kan oproepen, het woord correlatie: "Waar relatie echter een formeel ongevuld begrip is, wil het mij voorkomen dat men - mits goed verstaan - ook op de grondslag van Gods Verbond van 'correlatie' kan spreken, wanneer men deze dan exclusief op het geloof betreft."⁵ Men zou ook van polariteit of van wisselwerking tussen geloof en openbaring kunnen spreken. Dit motief impliceert dat een theologische uitspraak die niet vruchtbaar is voor het geloof, geen zinvolle en legitieme theologische uitspraak is.

In deze methode ligt verder begrepen dat de openbaring Gods in Christus niet alleen een noëtisch karakter heeft of in het noëtische aspect opgaat, maar erop gericht is heel het leven van de mens te transformeren.

Wij zijn benieuwd of deze verandering ook reikt tot de fysieke kant van ons bestaan. Wij willen daarom zien in hoeverre deze werkwijze van Berkouwer van

¹ Zie hierover: G.E. Meuleman, "De correlatie van geloof en openbaring bij G.C. Berkouwer", in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, jaargang 65, nr. 4, november 1965, 209-216. Vgl. ook S. Meijers, *Objectiviteit en existentialiteit*. Een onderzoek naar hun verhouding in de theologie van Herman Bavinck en in de door hem beïnvloede concepties, Kampen 1979, 441. Over de grondlijnen van Berkouwers theologie in het algemeen: G.W. de Jong, *De theologie van G.C. Berkouwer*. Een structurele analyse, Kampen 1971.

² G.E. Meuleman, a.a. in noot 1.

³ G.C. Berkouwer, *Geloof en rechtvaardiging*, Kampen 1949, 186, noot 52.

De monografieën van de *Dogmatische Studiën* worden in het vervolg cursief aangeduid.

⁴ G.C. Berkouwer, a.w., 186.

⁵ Zie noot 3.

invloed is op het thema van ziekte en genezing, en hoe hij dit onderwerp betreft op het geopenbaarde heil in Christus. Verder ook of hij het aandurft om genezing binnen het heiligingswerk van de Geest op te nemen en zodoende de bakens van Kuyper en Bavinck te verzetten. We volgen hiervoor de aangegeven route langs schepping en zonde, pneumatologie en eschatologie, en bezien tenslotte de verhouding tussen voorzienigheid en gebed (wonder).

11.2 AANDACHT VOOR HET LICHAMELIJKE

11.2.1 Contra het spiritualisme

Voor ons is vooreerst interessant om te kijken of Berkouwer Bavinck overstijgt in zijn visie op de doorwerking van het heil in de richting van genezing. Dat lijkt inderdaad te gebeuren in een artikel, dat hij schreef voor *Trouw* in 1961, getiteld: "Reactie tegen het spiritualisme. Overwegingen bij een woord van Oetinger."⁶ Friedrich Christoph von Oetinger (1702-1782) was een piëtistisch theoloog, die vooral bekendheid heeft verworven om zijn woord: "Das Ende der Wege Gottes ist die Leiblichkeit." Deze uitspraak wordt vaak aangehaald om op de grote betekenis te wijzen van het geloofsartikel over de wederopstanding van het vlees. Het woord van Oetinger fungeert ook in polemische zin als een getuigenis tegen alle spiritualisme en onderwaardering van het lichaam als kerker van de ziel, en tegen alle miskenning van het lichamelijke leven, als zou het in het geloof voornamelijk om het geestelijk leven en beleven gaan. Daartegenover begroet Berkouwer de hernieuwde aandacht voor het lichaam als een bevestiging van het creatuurlijke leven uit Gods hand: "Het kan een teken zijn van een vernieuwd inzicht, waarin ook weer ruimte komt om het geïsoleerde hemelverlangen te doorbreken, waarin de verwachting van de opstanding des vlees een toch eigenlijk onbegrijpelijk aanhangsel bleef."⁷ De reactie tegen dit spiritualisme, dat weinig aandacht toonde voor het gewone leven, in de veronderstelling dat het voor de grote oogst geen betekenis had, is sterk en veel betekenend. Toch waarschuwt Berkouwer aan het slot van zijn artikel dat een te sterke reactie kan overhellen naar secularisering, die binnendringt bij een te uitbundige overgave aan het creatuurlijk lichamelijke leven. Berkouwer besluit met het uitspreken van de hoop dat het woord van Oetinger mag bijdragen aan een nieuwe bezinning op de zin en betekenis van de lichamelijkheid. Zelf kwijt hij zich van deze taak in zijn boek *De mens het beeld Gods*.

11.2.2 Het lichaam in het beeld Gods

Berkouwer deelt met Von Rad de overtuiging dat men het lichamelijke niet mag uitsluiten van het beeld Gods, omdat volgens Genesis de héle mens naar het imago Dei geschapen is. Het is niet juist daarin een splitsing aan te brengen tussen hogere (geestelijke) en lagere (lichamelijke) kwalificaties, noch om in de persoonlijkheid van de mens dé analogie met God aan te wijzen. Voor men het

⁶ *Trouw*, 22 juli 1961.

⁷ *Ibid*, derde kolom.

weet komt men dan weer in de gedachtensfeer van Calvijn, die in het lichaam wel een weerspiegeling van Gods majesteit zag, maar het beeld Gods hoofdzakelijk situeerde in het verstand, het hart en in de ziel met haar vermogens en daarmee de analogie slechts in het geestelijke en redelijke aanwees. Met Bavinck doorbreekt Berkouwer dit antropologische dualisme tussen lichaam en ziel en poneert hij dat vanuit de Schrift het lichaam stellig tot het beeld Gods behoort: "Nergens wordt in verband met 'beeld-gelijkenis' scheiding gemaakt tussen het 'geestelijke' en het 'lichamelijke' om daaruit dan het beeld Gods te verbinden met het geestelijke als de alleen-mogelijke analogie."⁸

De depreciatie van het lichaam werkt ook vaak door in de zondeleer. Men onderscheidt dan een heilig hoger deel en een onrein lager deel in de mens. Het lichaam zou dan vatbaarder voor de zonde zijn dan de geest. Berkouwer wijst dit onderscheid echter van de hand en herinnert eraan, dat Christus de zonde in het *hart* van de mensen lokaliseert en niet in het perifere lichamelijke leven. Vandaar de oproep van de Spreukendichter om toch vooral het *h rt* te bewaren tegen het kwaad (4:23).

In de tegenstelling tussen 'sarx' en 'pneuma' wordt eveneens dikwijls een antropologisch-ontische dualiteit geprojecteerd. Men zegt dan dat de zonde afgeleid kan worden uit de zinnelijke natuur van de mens, die met de lichamelijkheid vereenzelvigd wordt. Verder dat de sarx continu in spanning staat met de geestelijke structuur van het hogere in de mens. Met name bij Paulus schijnt deze antropologische dichotomie van vlees-Geest aanwezig te zijn. Tegenover deze opvatting stelt Berkouwer dat er bij Paulus geen tegenstelling ligt tussen de sarx als lichamelijkheid tegenover het pneuma als het geestelijke en hogere in de mens. Daar komt bij dat de apostel de oproep tot heiliging niet alleen toepast op 'soma' en 'psyche', maar ook op het pneuma, dat blijkbaar evenzeer reiniging behoeft (1 Tess. 5:23). Bovendien gebruikt Paulus voor het lichaam niet alleen het woord 'sarx', maar ook 'soma', hetgeen wijst op de onmogelijkheid om in de sarx de verwerpelijke en zondige lichamelijkheid te zien. Het ware menszijn wordt juist met het soma verbonden!

Met andere woorden: het gaat Berkouwer om de hele mens, die beeld van God is naar lichaam en ziel, maar die ook geheel en al in de greep van de zonde is gekomen en dientengevolge in zijn totaliteit de verlossing van Christus behoeft. Ook het lichaam deelt dus in de verlossing. De Heilige Geest wil het lichaam bewonen als zijn tempel en hierin vindt de oproep tot heiliging zijn motivering. En bij de dood klinkt de belijdenis van de *resurrectio carnis*, want "in de dreiging van het sterven straalt maar niet het licht van een bevrijding der 'ziel', die aan het lichaam ontstijgt, maar het licht van de opstanding van de Heer der kerk en in Hem van de opstanding des vleses."⁹

Nooit en te nimmer mag men de mens dus van zijn lichamenlijk bestaan abstraheren: "Met de ganse mens is Jezus Christus bezig geweest in zijn vele genezingswonderen, toen de nood, ziekte en pijn in het volle lichamenlijke mens-

⁸ G.C. Berkouwer, *De mens het beeld Gods*, Kampen 1959, 77.

⁹ *De mens het beeld Gods*, 254.

zijn Hem als *zijn* nood op het hart lag en Hij over deze nood bewogen was. Deze genezingen zijn de tekenen geweest van het verzoenende en overwinnende Rijk, dat in en met Hem gekomen was. En vanuit zijn *lichamelijke*, wérkelijke opstanding wordt de méns in dienst geroepen - wie zou ánders geroepen worden dan deze gánse mens? - en hóe men de verhouding tussen 'ziel' en 'lichaam', tussen 'innerlijke' en 'uitwendige' mens ook antropologisch moge aanduiden - de Schrift geeft daarover geen wetenschappelijke solutie - en welke woorden men ook gehanteerd heeft (instrument, orgaan, functie, expressie), *onweersprekelijk* is, dat *in* deze expressie, *in* dit functioneren de méns, de werkelijke mens voor ons staat. Deze mens is in zijn gehéle bestaan bij de zonde betrokken én bij de vloek en de duivelen moesten *uit hem* worden uitgeworpen, opdat aan de schending van het mens-zijn een onverbiddelijk, goddelijk *halt* zou worden toegeroepen, dan, wanneer God naar zijn volk omziet in de concreetheid van het creatuurlijk bestaan."¹⁰

11.3 DE WORTELS VAN ZIEKTE EN DOOD

11.3.1 De herkomst van ziekte

Berkouwer spreekt nergens direct over de herkomst van ziekte, maar uit allerlei verbanden binnen de *Dogmatische Studiën* blijkt dat hij haar, evenals Bavinck, beschouwt als een gevolg van de zonde. Ziekte wortelt uiteindelijk in de zondeval als afval van God. Ziekte is een verstoring van de goede schepping. Er is een ondoorzichtig verband tussen enerzijds de zonde van de mensheid en het oordeel Gods daarover, en anderzijds de ziekte en de dood. Ziekte is dus niet alleen een teken, maar ook een betrekkelijke realisering van het oordeel dat Christus in zijn volheid heeft gedragen. Betrekkelijk, omdat ziekte hoofdzakelijk het lichamelijke bestaan betreft en voorbode is van de dood, welke zelfs als dood alleen maar de oude mens aangaat, die de nieuwe mens, die in Christus is, niet aantast.

11.3.1.1 Visie op de oergeschiedenis in Genesis 1-3

Van belang hierbij is uiteraard Berkouwers visie op de zondeval in de eerste hoofdstukken van Genesis. Bij de hoofdstukken 1-3 moet men aandacht houden voor de scopus, de bedoeling. We vinden hier geen algemene beschouwing over de mens, noch een theoretisch en nieuwsgierig bezigzijn met een 'prima causa' van de wereld en het mensenleven. Berkouwer wil deze hoofdstukken niet lezen als een historisch verslag, maar het verkondigingskarakter aan het licht brengen, dat heel eigen Israëlitisch is en dat ook een eigen overleveringsgeschiedenis veronderstelt. De kerugmatische kern is: God heeft mens en wereld geschapen - de mens is in zonde van God afgefallen en daar is geen verklaring voor. De vraag naar de verklaring wordt niet gesteld. Er is alleen een boodschap, aanklacht en gericht. De mens komt zo in de correlatie van schuld en genade te staan.

Met deze opvatting relativeert Berkouwer de 'klaarblijkelijkheid' van de zintuigelijk waarneembare werkelijkheden in Genesis 3 (de sprekende slang, de

¹⁰ *De mens het beeld Gods*, 255.

twee bomen) en legt hij de uitspraken van Assen 1926 terzijde. Maar evenzeer verzet hij zich tegen een benadering van de schepping vanuit het heil (waar Barth en Von Rad naar tenderen). Berkouwer noemt dit een soteriologisering van de schepping "in een continuïteitsdenken, dat de *breuk* en de *vervreemding* doet vervagen in de verhouding tussen God en mens."¹¹ De goede schepping dreigt hier als 'heilsmysterie' onder te gaan in en opgelost te worden in de soteriologie, zodat er voor de betekenis en de zinvolheid van het scheppingsgeloof geen plaats meer overblijft. Tenslotte verwierpt Berkouwer de Barthiaanse onderscheiding van Genesis 1-11 als *Übergeschichte* (met de mythe van de schepping en de val) en Genesis 12 vanaf Abram als geschiedenis: "De verbondenheid van proloog en vervolg heeft in Genesis exclusief met de werkelijkheid te maken en ze leidt geen ogenblik de aandacht af van de werkelijkheid in de richting van een '*Übergeschichte*' of van een 'hogere' werkelijkheid (...)." ¹²

11.3.2 Natuurlijke sterfelijkheid?

Berkouwer gaat uitvoerig in op de tegenwoordig algemeen aanvaarde opvatting dat ziekte en dood voortvloeien uit de begrensdheid van het leven. De levensstijd van de mens is vanaf het begin getermineerd. Zo spreekt Barth over de 'Befristung' van onze tijd, van onze begrensde levensduur "als een oorspronkelijk gegeven, dat *als zodanig* niet met Gods straf en gericht in verband mag worden gebracht."¹³ Van katholieke zijde heeft met name K. Rahner het probleem gesteld van de creatuurlijke aard van de dood. Hij maakt een onderscheid tussen de dood als schuld en als natuurlijk fenomeen. Met dit laatste duidt hij op het ten einde lopen van het leven in zijn rijping en voleinding. Deze dood draagt echter de *mogelijkheid* in zich een onheilsgebeuren te worden, namelijk als gevolg van zonde en schuld - maar dit hoeft niet altijd zo te zijn.

Ten onzent heeft P.J. van Leeuwen deze natuurlijke sterfelijkheid verdedigd tegenover de traditionele mening over de sterfelijkheid als straf, vloek en onnatuur, in aansluiting aan de gedachtengang van Paulus in Romeinen 5 en de exegese van Genesis 3.¹⁴ Hij onderscheidt eveneens principieel tussen het sterven als natuurlijk einde én 'de godloze existentie in de zonde'. Deze beide zijn niet identiek, al vallen ze in het leven van de zondige mens samen. Berkouwer opponeert echter dat de aangevoerde onderscheiding geen steun vindt in het bijbelse getuigenis: "Het lijkt mij ten enenmale onmogelijk de scherpe getuigenissen van het N.T. te interpreteren via een voortdurend mee-denken van de onderscheiding tussen dood en sterven of via het "factische" samenvallen van beide."¹⁵ Ook het Oude Testament ziet het natuurlijke levenseinde niet als een algemene, natuurlijke zaak, die als zodanig in Gods schepping is geïntegreerd. Er is een ontegenzeggelijk verband tussen zonde en dood.

Kortom: in de Schrift is de dood een macht, een laatste vijand, zij is het loon van

¹¹ G.C. Berkouwer, *De Heilige Schrift* II, Kampen 1967, 318.

¹² *De Heilige Schrift* II, 319.

¹³ *De mens het beeld Gods*, 261.

¹⁴ *De mens het beeld Gods*, 261-264.

¹⁵ *De mens het beeld Gods*, 265 noot 39.

de zonde. In dit verband valt Berkouwer Bultmann bij, wanneer deze stelt: "Nirgends wird der Versuch gemacht den Tod als Naturvorgang zu interpretieren."¹⁶ Over deze macht valt het licht van Christus' overwinning in kruis en opstanding. Hij heeft de dood van zijn kracht beroofd en zal deze eens volkomen tenietdoen. Noch de realiteit noch het eschatologisch perspectief mag men relativiseren.

11.3.3 Ziekte en chaos

Gaat ziekte terug op de macht van de chaos, zoals we die tegenkomen in het begin van het scheppingsverhaal: de aarde nu was woest en ledig...? Wat is de rol van de chaos in het scheppingsgebeuren? En wat verstaat Berkouwer onder de chaos?

"Vrij algemeen wordt met chaos of met het chaotische bedoeld datgene, wat het leven of de kosmos in verwarring stort, de wanorde tegenover de orde, het 'diabolische' in de oorspronkelijke zin van het woord als het door elkaar werpen van die dingen, die eerst in harmonie met elkaar verbonden waren."¹⁷ Berkouwer richt de discussie vooral op het chaotische in verband met het dualisme, op de chaos als zelfstandige macht buiten en boven Gods scheppingsmacht. Is deze boven-normatieve chaosmacht in het geding in Genesis 1:2? Berkouwer meent van niet. In het scheppingsverhaal wordt geen mythologische strijd verondersteld tussen God en de oerchaos. De scopus is de overmacht van de scheppende God met zijn woord over alle machten die het leven bedreigen. Wel denkt hij dat het 'tohoewabohoe' verwijzingen heeft naar het Babylonische 'tiamat', maar hieruit kan zeker geen oorsprongsdualisme worden afgeleid. God schept, "maar dat sluit niet uit, dat Israël Gods scheppende daad kan beschrijven *in die tegenstelling* tot wat het leven onmogelijk maakt om zo Gods werk aan te duiden tegenóver chaos en dreiging, woestheid, leegheid en duisternis, tegenover de dreiging van de zee en de trots van haar golven! Dat heeft niets te maken met een gesubstantialiseerde chaos, een oer-dualistische spanning of chaotische dreiging, maar is veelmeer de verwijzing naar de positiviteit van de eindige - niet goddelijke - creatuurlijke werkelijkheid, die zo - *in deze begrenzing en afhankelijkheid* - wordt vastgezet en bewaard."¹⁸ Onder die levensbedreigende machten van de chaos kan ook ziekte gerekend worden, hoewel Berkouwer dit niet expliciet uitspreekt. Ziekte is inbegrepen bij die onheilmachten.

11.3.4 Demonologisch verband?

Kan ziekte ook demonologisch verklaard worden? Berkouwer sluit dit niet uit, maar denkt bij demonie in eerste instantie toch aan uitingen van bezetenheid, zoals de evangelisten die vermelden.¹⁹ De manifestatie van de duivel of satan, die een mens stom en blind kan maken of 'bezet' houden en zelfs geheel depersonaliseren, wordt alleen gestuit door de overmacht van Christus. Door

¹⁶ G.C. Berkouwer, *De zonde* II, Kampen 1960, 322, hierbij R. Bultmann citerend uit G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933vv., III, 14.

¹⁷ G.C. Berkouwer, *De zonde* I, Kampen 1958, 69.

¹⁸ *De zonde* I, 78.

¹⁹ *De zonde* I, 103-105.

geloof en gebed kan de demonische macht, die dwangmatig werkt, verleidt, bindt en verblindt, verbroken worden. Hoewel de bijbel voorbeelden geeft van ziekte met een demonologische achtergrond (vgl. de doorn in het vlees van Paulus, veroorzaakt door een engel des satans, die hem met vuisten slaat - 2 Kor. 12:7), wil Berkouwer dit zeker niet in het algemeen zo stellen.

11.4 DE DOORBRAAK VAN HET KONINKRIJK IN CHRISTUS

In Jezus' omwandeling op aarde breekt het Rijk overwinnend door. Hij is in zijn optreden *autobasileia*: het Koninkrijk in eigen persoon. Voor Hem moeten de machten van zonde, ziekte en dood wijken. Het opstandingsmotief komt tot uitdrukking in de genezingen van Jezus. De genezingswonderen zijn tekenen van het in en met Hem intredende Koninkrijk.²⁰ Veelzeggend is het dat Berkouwer in *De wederkomst van Christus I* de wonderverhalen uit Matteüs 8 - gekoppeld aan Jesaja 53 - bespreekt in hoofdstuk VI 'Opstanding', na hoofdstuk V over 'De werkelijkheid der parousie'. De macht van de opstanding, die doorwerkt in het genezingswonder, laat zich gelden midden in de nood en verstoring van het lichamelijke bestaan. Berkouwer keert zich dan ook tegen alle spiritualistische loochening of relativisering van de lichamelijkeheid. Gaat het in Jesaja 53 over de Man van Smarten, die vertrouwd was met ziekten, een door God verdrukte en geslagene, in het optreden van Jezus, in zijn staat van vernedering, wordt deze profetie vervuld en wordt de ziekte tegengestaan en weggenomen. "Het is een triomfantelijke oppositie, die zich in de Messias openbaart en opkomt uit zijn vernedering (...) Het gaat om het stellen van het recht op aarde, dat door Matteüs - in de genezingen - gezien wordt als overwinning," zegt Berkouwer.²¹ Opmerkelijk is nu dat hij dit evidente evangelie der genezing vervolgens in het raam van de verzoening zet en tegelijk in een eschatologisch perspectief: "Hoezeer staat de lichamelijke mens - *de mens* - in het brandpunt van het evangelie der verzoening!"²² De genezingen in het evangelie hebben binnen het Messiaanse werk "een diep verband met het grote toekomstperspectief, als Hij met tekenen - met *deze* tekenen - komt tot de mens in z'n nood en ellende."²³

Overweging van ons

Dit lezende krijgen wij het gevoel dat we even in de Messiaanse presentie mogen verkeren, waarbij het evangelie staat te trillen boven het Meer van Galilea, maar dat onze ogen dan terstond weer naar de horizon worden getrokken: het 'reeds' loopt weer over in het 'nog niet' en de spanning tussen beide wordt vastgehouden.

Maar heeft de opstanding van Christus de deur van het Messiaanse heil nú niet definitief opengezet? Berkouwer getuigt inderdaad van de opstanding, niet slechts als een noëtische, maar ook als een ontische werkelijkheid: "Maar wèl spreken we

²⁰ *De mens het beeld Gods*, 255.

²¹ G.C. Berkouwer, *De wederkomst van Christus I*, Kampen 1961, 253.

²² Ibid.

²³ *De wederkomst van Christus I*, 254.

- historisch - van een *nieuwe* daad Gods in de geschiedenis nl. de opwekking van Jezus Christus uit de doden. Uit de ganse apostolische prediking blijkt zonneklaar, dat het in de opstanding van Christus maar niet gaat om een *symbolische* en dus *noëtische* (ons *kennen* betreffende) *bevestiging* van de betekenis van het kruis in het volbrachte werk van Christus, maar om een reëel Goddelijk handelen, dat de onmetelijke kracht van het verzoenend lijden en sterven van Christus *tot historische en effectieve werkelijkheid maakt* (...) Het gaat veelmeer om een *historisch* doen ingaan van Christus' lijdens- en stervenskracht in de werkelijkheid des heils."²⁴

Overweging van ons

Nu zou het voor de hand liggen dat de doorwerking van de opstandingskracht in onze historische werkelijkheid vertaald wordt in de kracht van genezing. Juist vanwege het primaat van de opstanding zouden de genezingswonderen, die Christus verrichtte tijdens zijn aardse omwandeling, in de kerk hun voortzetting kunnen, ja moeten vinden.²⁵ Aan ziekte zou inderdaad niet alleen *de iure* maar ook *de facto* een grens gesteld kunnen zijn. Toch is Berkouwer zeer terughoudend in het trekken van deze conclusie en brengt hij zware beperkingen aan bij de mogelijkheid van genezingswonderen. Dit houdt verband met zijn visie op het werk van de Geest en het wonder. Hieraan gekoppeld is ook de vraag in hoeverre Berkouwer het volle eschatologische heil (i.c. het genezen leven), waarvan de opstanding een teken en begin is, laat aanbreken in het christelijk leven in déze bedeling. Hoe is de verhouding van het 'reeds' en 'nog niet'? Hier willen wij nu de aandacht op richten.

11.5 HET WERK VAN DE GEEST IN DE SPANNING VAN HET 'REEDS' EN 'NOG NIET'

11.5.1 Tussen Hemelvaart en parousie. De zin van de tussentijd

11.5.1.1 Actualisering van de eschatologie

Een belangrijke verschuiving ten opzichte van Bavinck is dat de eschatologie bij Berkouwer veel minder een futurische aangelegenheid - leer van de laatste dingen - is, maar een centraal theologisch begrip, waarmee de actualiteit van de godsontmoeting omschreven wordt. Puntig schrijft Van der Kooi: "Het woord eschatologie wordt zodoende minder als zelfstandig naamwoord gebruikt ter aanduiding van de leer die op de toekomstverwachting betrekking heeft als wel als bijvoegelijk naamwoord aan het centrum van de theologie toegevoegd."²⁶ We richten ons oor niet naar het geroep ener bazuin in de laatste dagen, maar "luisteren naar de gongslag der eeuwigheid in ons tijdelijke leven met een volstreekte ernst en verantwoordelijkheid."²⁷ Dit wil niet zeggen dat nu het

²⁴ G.C. Berkouwer, *Het werk van Christus*, Kampen 1953, 206v.

²⁵ Dit is althans de conclusie die K.J. Kraan verbindt aan Berkouwers opvatting over de betekenis van de opstanding. Zie hiervoor hoofdstuk 2.5.3.2 en onder noot 68 aldaar.

²⁶ C. van der Kooi, "De spanning van het 'reeds' en 'nog niet' bij Calvin, Kuyper en Berkouwer", in: M.E. Brinkman (red.), *100 jaar theologie. Aspecten van een eeuw theologie in de Gereformeerde Kerken in Nederland (1892-1992)*, Kampen 1992, 271 e.v.

²⁷ *De wederkomst van Christus I*, 29.

horizontale perspectief wegvalt en de eschatologie afzwenkt in de richting van een existentiële actualisering, waarbij de lengte van de tijd wegvalt. Het gaat niet om een tijdloos, verticaal gebeuren, maar om 'Endgeschichte'. Er wordt ons een toekomst voorgehouden en het geloof spant zich in de verwachting, die in de belofte is gefundeerd.

11.5.1.2 Consequente en gerealiseerde eschatologie

Deze toekomst tracht Berkouwer te schetsen aan de hand van het begrip 'tussentijd' - het interim tussen Hemelvaart en parousie. Na Pasen, Hemelvaart en Pinksteren gaat de geschiedenis dóór. Deze voortgang hoeft het geloof niet in verlegenheid of frustratie te brengen vanwege het uitblijven der parousie. Integendeel, de idee van een tussentijd is gegeven in de nieuwtestamentische verkondiging en de prediking van Jezus, met name in de gelijkenis van de talenten. Het komt Berkouwer echter heel precies aan op een juiste verhouding tussen het 'reeds' en 'nog niet'.

Scheef komt deze z.i. te liggen bij de vertegenwoordigers van de consequente eschatologie, onder wie A. Schweitzer. Deze spreekt van een crisis der vertraging en wel in twee opzichten. De eerste vertraging vond plaats in het leven van Jezus zelf, die consequent gericht was op de nabije komst van het Koninkrijk. Toen na de uitzending en terugkeer van de zeventig (Matt. 10) het Godsrijk niet doorbrak, trachtte Jezus vervolgens de komst ervan te forceren door zijn vrijwillig sterven. De tweede crisis der vertraging trad op in het leven van de eerste gemeente, die de spoedige wederkomst van de Heer verwachtte, welke echter maar uitbleef wat tot grote teleurstelling leidde. Schweitzer spreekt van 'Parusieverzögerung', een toeven van de parousie, waarmee de voortgang van de kerkgeschiedenis verklaard kan worden.

Maar, vindt Berkouwer, hierdoor wordt voor het geloof het eschatologisch uitzicht weggenomen. De parousie schuift almaar op. Het 'nog niet' krijgt in feite de betekenis van een 'niet meer'. Daarom keert hij zich krachtig tegen deze vermeende crisis der vertraging in de vroege kerk en tegen de valse tegenstelling tussen eschatologische verwachting en historische voortgang. Wanneer Christus over de nabijheid van het Rijk spreekt, moet dit 'nabij' niet worden opgevat als een gefixeerd tijdsmoment, als een punt op een tijdslijn, maar moet men dit zien vanuit het in Hemzelf gekomen Koninkrijk.

Berkouwer acht het daarom een verdienste van C.H. Dodd en O. Cullmann dat zij het 'reeds' betrokken hebben op het geheim van het in Christus gekomen Rijk van God. Het 'nog niet' staat dan ook niet in absolute zin tegenover het 'reeds', maar komt eruit voort. Het in Christus tegenwoordige heil staat borg voor een nieuwe en grotere vervulling in de toekomst. Het futurisch aspect blijft dus van kracht. Wanneer Cullmann dit echter nader illustreert met het bekende beeld²⁸ van de invasie - het 'reeds' vergeleken met D-day en het 'nog niet' met V-day -, kan Berkouwer dit toch niet meemaken. Het is hem te optimistisch voorgesteld. Met

²⁸ O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Basel 1946, 72v. Zie ook boven bij de bespreking van K.J. Kraan in par. 2.6.4.

instemming haalt hij J. Marsh aan, die de situatie van de christenen vergelijkt met "the position of men in an occupied territory, who in spite of its having been liberated, still live, for lack of news or lack of conviction about the news, as if their country were under the dominion of the occupying power."²⁹ Volgens Marsh is aan het kruis niet de 'decisive', maar de 'final victory' bevochten. Toch honoreert Berkouwer Dodds kritiek op de consequente eschatologie, "dat hij er terecht alle nadruk op heeft willen leggen, dat de belofte van de toekomst niet een zwevende belofte was, maar haar onwrikbaar fundament vond in het handelen Gods in de geschiedenis en dat van hieruit de belofte tot de grote en blijvende stimulans is geworden voor de gemeente, hoe lang ook de Heer nog vertoefde te komen."³⁰ Dit mag echter niet uitmonden in een gerealiseerde eschatologie: "De uitdrukking: 'realized eschatology' moge telkens weer een dringende waarschuwing vormen tegen elke futurische eschatologie en onze aandacht vragen voor wat het N.T. als de presentie van het heil aanwijst, ze kan niet een volledige typering zijn van de N.T. belofte en verwachting."³¹

11.5.1.3 Overwicht

Zo laat Berkouwer de spanning tussen het 'reeds' en 'nog niet' bestaan. Welke factor nu heeft in de tussentijd het overwicht? In eerste instantie lijkt het 'nog niet' bepalend. Het interim is immers wachttijd, de tijd van het geduld Gods, de tijd van lijden, van vervolging en martelaarschap, waarbij in het visioen van Johannes de martelaren onder het altaar roepen: 'Hoelang nog?' (Opb. 6). In het spoor van Calvin en Bavinck zegt Berkouwer dan ook dat de tussentijd analoog is aan de staat van vernedering van Christus: "Er is sprake van een geheimzinnig verband tussen de Heer en zijn discipelen. Een slaaf staat niet boven zijn heer."³² Een doorzichtig en dekkend antwoord op de vraag naar de zin van het lijden wordt niet gegeven. Wel wordt ons enerzijds het eschatologische perspectief voorgehouden dat God alle tranen van de ogen zal wissen, ofwel dat het lijden een grens heeft. Anderzijds wordt nu al iets van de zin van de tussentijd ontwaard in het aanvaarden van ieders persoonlijke roeping, in het gaan van de weg der gehoorzaamheid vanuit het *reeds der verzoening*. Op dit laatste legt Berkouwer, in navolging van Barth, grote nadruk. Het 'nog niet' is "geenszins de *primaire* en *beslissende* typering van de tussentijd, omdat *primair* en *beslissend* is wat Jezus Christus gedaan heeft en wat in Hem de macht des Geestes betekent in de eindtijd."³³ Zo mag de gemeente leven vanuit het overwicht van het reeds geschonken heil en vindt zij, roepend 'de profundis', troost in de glorie van Christus, in de aanwezigheid van de barmhartige Heer midden in ons gebrek en onze nederlagen.

In dit 'reeds' ligt ook de werkzaamheid van de Heilige Geest opgesloten. De Geest houdt de hoop levend, geeft ons kracht voor de laatste strijd en doet ons volharden

²⁹ *De wederkomst van Christus I*, 94.

³⁰ Ibid.

³¹ *De wederkomst van Christus I*, 140.

³² *De wederkomst van Christus I*, 148.

³³ *De wederkomst van Christus I*, 170.

in het kruisdragen. Ook betreft Hij ons middels de verkondiging van het evangelie in de zending. De aanwezigheid van Christus in de Geest in de tussentijd blijft overigens een mysterie. Hij is niet meer fysiek aanwezig, maar in Woord en sacrament en anoniem in de gestalte van de medemens (Matt. 25). De parousie zal Christus' aanwezigheid in het interim onthullen, maar zij zal ook een vervulling betekenen door een volstrekt nieuwe presentie van de verhoogde Heer. Dit uitstaan van het eschatologische heil doet ons verder vragen naar de aard en werkzaamheid van de Geest in het interim. Geldt het overwicht van het christologische 'reeds' - in kruis en opstanding - ook in dezelfde mate *pneumatologisch*, in het werk van de Geest in de gemeente, in het leven van de gelovige en meer in het bijzonder in de kwestie van genezing?

11.5.2 Pneumatologie. Rechtvaardiging, heiliging, volharding en... genezing?

In de *Dogmatische Studiën* vinden we geen systematische pneumatologie, maar een stuksgewijze behandeling, d.w.z. geen afzonderlijke verhandelingen over het wezen en werk van de Heilige Geest, maar steeds gekoppeld aan de dogmatische loci. Sterk is de verwantschap met Bavinck: de Geest gaat uit van de Vader en de Zoon, de Geest is eerste gave, Hij is de 'anima ecclesiae' en werkt door Woord en sacrament, Hij is de Geest van het geloof en bewerkt de wedergeboorte.

De pneumatologie staat ook nu in de context van de correlatieve samenhang tussen geloof en openbaring. Met name in de eerste drie delen komt dit naar voren. In de *rechtvaardiging* is het geloof primair betrokken op Christus en zijn genade, waarbij elke verdienstelijkheid van menselijke actie is uitgesloten. Met kracht verkondigt Berkouwer het lutherse simul iustus - simul peccator.

Het werk van de Geest in de *heiliging* leidt niet tot een concentratie op het eigen (autonome) zelf, in de zin van zelfheiliging en moralisme, maar voert het 'in nobis' terug op het geloof. Vanuit deze centrale gedachte keert hij zich tegen de rooms-katholieke visie der heiliging als een mystiek-ontische werkelijkheid, waarin het bovennatuurlijke, goddelijke leven in de ziel wordt ingestort en onderhouden. Maar evenzeer verweert hij zich tegen het perfectionisme, waar de staat van het heilig-zijn tot een bezit dreigt te worden. Daartegenover verwijst hij naar zondag 44 van de Heidelbergse Catechismus, die de 'militia christiana' van Romeinen 7 veronderstelt, met de bekende zinsnede dat ook de allerheiligsten, zolang zij in dit leven zijn, maar een klein beginsel dezer gehoorzaamheid hebben, "doch alzo, dat zij met een ernstig voornemen, niet alleen naar sommige, maar naar al de geboden Gods beginnen te leven."

Ondanks de vele misvattingen handhaaft Berkouwer de term 'gratia interna', waarbij hij de klip van een substantiële genadebeschouwing tracht te omzeilen door te verklaren, dat het in de 'gratia interna' niet gaat "om 'innerlijkheid' *tegenover* de volle menselijke existentie, maar om de vernieuwing van het ganse bestaan *in* de heiliging. De 'gratia interna' is een voortdurende waarschuwing tegen de 'hubris' van het activisme, tegen heiliging zonder vergeving, tegen 'Christelijk' leven zonder de *daad* van de Heilige Geest."³⁴

³⁴ G.C. Berkouwer, *Geloof en heiliging*, Kampen 1949, 83.

Verder is het legitiem om te spreken van een begin en een voortgang in de heiliging. Dit vatte men echter niet zozeer in een moreel-ethische zin op, als wel als een voortgaande verootmoediging en een groeien in schuldbesef. Geen theologia gloriae dus in de persoonlijke geloofssfeer! De rechtvaardigings- en heiligingsleer hebben hun plaats binnen het raam van de genadegemeenschap met Christus door het geloof.

Ook de belijdenis van de *volharding* blijft gericht op het geloof. Zij verwordt niet tot een 'ontologie der genade' in de verzekerde mens, noch laat zij ruimte voor een pijnigende onzekerheid temidden van de wisselvalligheid van het bestaan. De volharding is immers gefundeerd in Christus' bewaring, in de intercessio van de hemelse Hogepriester en verder ook in het gebed van de Heilige Geest in de harten van de gelovigen. Deze waarheid sluit het gebed van de gelovigen zélf niet uit maar in: "Tussen de volharding der heiligen en de volharding in het gebed bestaat een diepe samenhang."³⁵ Men zou in dit opzicht kunnen spreken van een 'pneumatologisch synergisme'. In de machtige voorbede van Christus en door de bijstand van de Heilige Geest weten de gelovigen dat zij meer dan overwinnaars zijn. Dit zal echter geen aanleiding geven tot triomfalisme, want "wie *deze* overwinning in haar diepte verstaat, ziet niet anders dan een kruis."³⁶

Interessant is het verder om te zien hoe Berkouwer in *Geloof en volharding* spreekt over het bewaard worden van de erfenis én van de gelovigen in het Verbond van de eerstelingen van de Geest. Hier bereiken we een kruispunt, waarop pneumatologie en eschatologie elkaar snijden. Beslissend is de betekenis van de woorden 'aparchè' (eersteling) en 'arraboon' (onderpand). De 'eerste gave' accentueert het begin-karakter van de gave van de Geest, het 'onderpand' duidt op de waarborg ervan. Ligt nu in het uitgangspunt van de eerstelingen een mogelijkheid van anticiperen op de *volle* oogst? Ligt er een waarborg en garantie van de bewaring in het *onderpand* van de Geest? "Als het begin er is, is er dan niet een pand en in dat pand een garantie?"³⁷ Berkouwer blijft hier heel zorgvuldig de route volgen vanuit de correlatie-gedachte. De garantie van de volharding wordt door de Geest niet als een bezit aan de mens geschonken, "die de mens zich maar toeëigent, los van de volle levende geloofsrelatie van de mens tegenover God."³⁸ Nee, de "garantie staat in de Schrift geheel opgenomen in de correlatie tussen geloof en het heil Gods (...) Alleen *in* het geloof is het uitzicht op de garantie gegeven."³⁹ Berkouwer wil dus van een vanzelfsprekende garantie van en anticipatie op de volle oogst door de Geest niet weten. Ze bestaat 'slechts' op de afstand van het geloof. Met instemming klinkt het woord van Petrus: "(...) u, die in de kracht Gods bewaard wordt *door het geloof* tot de zaligheid, welke gereed ligt om geopenbaard te worden in de laatste tijd" (1 Petr. 1:5). Zo houdt Berkouwer het werk van de Geest zorgvuldig in de spanning van het 'reeds' en 'nog niet'. Het 'reeds' omvat de noties van de eerste gave, het kindschap nú, terwijl het 'nog niet'

³⁵ G.C. Berkouwer, *Geloof en volharding*, Kampen 1949, 114.

³⁶ *Geloof en volharding*, 136.

³⁷ *Geloof en volharding*, 185.

³⁸ Ibid.

³⁹ *Geloof en volharding*, 185v.

doorklinkt in woorden als onderpand, verwachting van het kindschap en de uitstaande erfenis. Het is een paradoxale situatie, waarin met de ene hand iets wordt gegeven, wat met de andere weer wordt teruggenomen. Er ligt dus een voelbare spanning tussen wat gegeven is en wat nog uitstaat.

Toch lijkt bij Berkouwer het gewicht over te hellen naar het 'nog niet', met name wanneer hij spreekt over de gave van de Geest in het kader van het 'nog niet'.⁴⁰ De Geest wekt vooral ook *verwachting*. Voor Paulus is het hopen kenmerkend voor de hele tussentijd en deze wordt getekend door strijd en aanvechting, door geloof versus aanschouwen. Een veelzeggend citaat: "Maar op hetzelfde ogenblik waarop we onder de indruk komen van het triomfantelijke, gaat er een venster open naar de toekomst (...)." ⁴¹ Vanuit het reeds ontvangene groeit de verwachting. Concluderend stelt Berkouwer: "Het is dan ook niet zo, dat 'reeds' en 'nog niet' tegenóver elkaar staan in een aperte tegenstrijdigheid, want het is juist zo, dat *in* wat geschonken werd, het uitzicht wordt gegeven op een *nieuwe* volheid, op de realiteit der erfenis."⁴²

Wij vatten een en ander samen. Bij Berkouwer is de activiteit van de Geest, evenals bij Bavinck, zeer nauw verbonden met de christologie en de geloofsgemeenschap met de verhoogde Heer. Dit nauwe verband komt voort uit de correlatie tussen geloof en openbaring. Toch gaat het te ver te spreken over toegepaste christologie, zoals bij Bavinck. De Geest heeft bij Berkouwer toch meer een eigen gezicht en is geen schaduw van Christus. Verder ontwikkelt hij zijn pneumatologie binnen de spanning van het 'reeds' en 'nog niet' en probeert hij daarin een evenwicht te bewaren. Christologisch domineert het 'reeds' - wat in Christus ontvangen is -, maar pneumatologisch helt hij over naar het 'nog niet'. Wij vinden daarom geen aanzet tot een zich realiserende eschatologie. Wel is er een ontvouwing en groei van wat in Christus gegeven is, maar dat gaat niet zover dat de gemeente in de Geest mag anticiperen op de voleinding. De tussentijd strekt zich in verwáchting uit naar de vervulling. Met betrekking tot ons onderwerp betekent dit dat genezing en vernieuwing van ons lichaam gereserveerd zijn voor het eschaton. Hier mag men pneumatologisch niet op vooruitlopen. Dat zou een vorm van perfectionisme zijn, dat Berkouwer verwerpt. Zo gaat hij op dit punt niet verder dan Kuyper en Bavinck.

11.5.3 De charismata

Berkouwer neemt evenals Bavinck het thema van de charismata op in een uiteenzetting over de verhouding van ambt en charisma.⁴³ De kerk is bedoeld als een gemeenschap van de Geest, die gekenmerkt wordt door een wederkerige onderdanigheid van haar leden. Niemand heeft zich te verheffen boven een ander, want Eén is aller Meester (Matt. 23:8). De nieuwtestamentische gemeentestructuur ligt verankerd in een heilzame en allen verbindende

⁴⁰ *De wederkomst van Christus I*, 145.

⁴¹ *De wederkomst van Christus I*, 143.

⁴² *De wederkomst van Christus I*, 145.

⁴³ G.C. Berkouwer, *De kerk II. Apostoliciteit en heiligheid*, Kampen 1972, 21e.v.

pneumatocratie. "Het charisma schijnt als vervullingsrealiteit alle 'localisering' uit te sluiten, elke fixatie en kanalisering in gezag en ambt, die *enkelingen* en niet *allen* zouden gelden."⁴⁴ Deze pneumatische communio, als beslissende gemeentestructuur, ziet hij bij Paulus, maar ook in de Johannes-brieven verwoord, waar verwezen wordt naar de zalving, die *allen* geldt. En in het Johannes-evangelie spreekt Jezus over een blijven van *allen* in de wijnstok Christus. De gemeente is dus van oorsprong charismatisch van aard in een pneumatische, wederkerige onderworpenheid in het ene lichaam. Geleidelijk echter werden de charismata ingeklemd door ambtelijke structuren, die de werking van de Geest wilden vasthouden en reguleren. Deze ontwikkeling werd ingegeven door angst voor wanorde en uitleving van pneumatisch individualisme, waarbij niemand weerlegd of weersproken kon worden. Op deze wijze ontstond een tegenstelling tussen ambt en charisma, met verschuiving van het accent naar het ambt. Hoewel deze ontwikkeling begrijpelijk en verklaarbaar is om spiritualistische verwarring en ongrijpbaarheid te voorkomen, betreurt Berkouwer toch de vervaging van de johanneïsche en paulinische aspecten van kerk, van pneuma en charisma. Immers, de ambtelijkheid "ontstaat, wanneer men op de berghoogte van het charismatisch leven niet meer kan ademen en komt tot een vast snoering van het leven des Geestes. Het waaien van de Geest, waarheen Hij wil, is geworden tot een gewaaid *hebben*, tot een ingegaan *zijn* van de Geest in de vaste structuren der kerk."⁴⁵ Er is dan ook veel voor te zeggen om de dubbele structuur van de kerk te handhaven, namelijk de charismatische en ambtelijke structuur. Deze dienen niet tegenover elkaar gesteld te worden, maar in een levendige wisselwerking te staan.

Berkouwer pleit ook voorzichtig voor eerherstel van het charisma, omdat het niet mogelijk is het werk van de Geest ambtelijk vast te leggen en te kanaliseren. Dat druist namelijk in tegen het wezen van de Geest. "De telkens weer opvlammende aandacht voor het charisma, dat niet berekenbaar en manipuleerbaar is, herinnert aan het pneumatisch karakter der kerk. In het NT wordt van de charismata gesproken, die geconcentreerd zijn in de ene heilsgave van Christus, die zich op zeer gevarieerde wijze kan verbijzonderen, zonder in een disparate veelheid uiteen te vallen, in genadegaven, bedieningen en werkingen, die alle hun verbondenheid hebben in de ene Geest (...) Door de fundamentele relatie tot de Geest is het onmogelijk, dat de heilsgave zou overgaan in de beschikkingsmacht der mensen, waardoor feitelijk het gebed "*Veni Creator Spiritus!*" *overbodig* zou zijn geworden door het gekomen-*zijn* van de Heilige Geest."⁴⁶ Hij voegt er echter wel aan toe dat deze aandacht voor het charisma niet bedoeld is om (eenzijdig) de spectaculaire gaven in het licht te stellen. In een begeleidende voetnoot verklaart hij dat Paulus spreekt van 'pneumatika' (1 Kor. 12:1, 14:1): "De verbanden waarin de charismata ter sprake komen sluiten uit, dat in het spectaculaire charisma het eigenlijke van de Geest en zijn werkingen wordt gezien. Het eigenlijke ligt altijd in het charisma als centrale heilsgave der charis, waarop alle gaven betrokken zijn (...)." ⁴⁷ Het

⁴⁴ *De kerk II. Apostoliciteit en heiligheid*, 22.

⁴⁵ *De kerk II. Apostoliciteit en heiligheid*, 25.

⁴⁶ *De kerk II. Apostoliciteit en heiligheid*, 26v.

⁴⁷ *De kerk II. Apostoliciteit en heiligheid*, 27, voetnoot 144.

verwondert dus niet dat Berkouwer *niet* doorgaat op deze bijzondere gaven, waaronder ook die van genezing gerekend kan worden. Het is hem meer te doen om te waarschuwen dat de Geest als 'Anima Ecclesiae' niet gefixeerd kan worden in ambtelijke kaders, hoe goed dit opzichzelf ook bedoeld is. Hij wil erop wijzen dat het pneumatisch karakter der kerk zich niet verdraagt met een registreerbaar, ambtelijk instituut.

We kunnen samenvattend stellen dat Berkouwer aandacht schenkt aan het charisma als zodanig, zorgvuldig de verhouding tot het ambt formuleert, overtuigd is van een nieuwe charismatische bezieling van de kerk, maar niet doorgaat op de afzonderlijke gaven en hun betekenis voor die gewenste vernieuwing.

11.6 GEBED EN WONDER

Wat mag een zieke nu verwachten wanneer hij om genezing bidt? Mag hij hopen op een wonder? En wat te verstaan onder een wonder?

Berkouwer wijst, in het voetspoor van Kuyper, de supranaturalistische opvatting van het wonder af, zoals verwoord door C.B. Hylkema: "(...) de erkenning van het bestaan en het op de loop der dingen inwerken van krachten, die boven de natuur uitgaan. Het ziet Gods daden en het natuurgebeuren als zelfstandigheden *naast* en soms ook *tegenover* elkaar."⁴⁸ Aanvankelijk was het modernisme van de negentiende eeuw een kruistocht tegen dit supranaturalisme begonnen en wierp tegen, dat God zichzelf openbaart en werkt in het natuurlijke bestel en in het wereldgebeuren. Hij staat niet boven de aarde en grijpt niet 'van boven' in. Zijn werkzaamheid is niet tegennatuurlijk, maar juist ten volle en uitsluitend natuurlijk. Verscheidene moderne theologen deinsden echter terug voor dit pantheïstisch naturalisme en probeerden een eigen plaats in te ruimen voor de religie en ook voor de vrijheid van de menselijke persoonlijkheid, die als gevolg van de mechanische natuurcausaliteit helemaal in de klem was komen te zitten. Kuyper kwam hiertegen in verzet en stelde dat zowel bij de modernisten als bij de supranaturalisten een verkeerde natuur-opvatting in het geding was: de natuur was tot een zelfstandige en onafhankelijke instantie gemaakt, die in het wonder werd doorbroken. Maar men kan en mag volgens Kuyper de natuur niet van God abstraheren en vervolgens verabsoluteren. Evenals het supranaturalisme wilde hij wel Gods transcendentie handhaven, maar niet 'supra' - op afstand van - de geschapen werkelijkheid, maar in onlosmakelijk verband met het universele en voortdurende heilshandelen van God in diezelfde werkelijkheid. God grijpt niet incidenteel - door het wonder - in, maar regeert alle dingen wonderlijk naar zijn wil. "Voor Hem bestaat er dus geen wonder (...) al het wonderlijke ligt alleen in ons besef en in ons oog," zegt Kuyper.⁴⁹

Het supranaturalisme leeft volgens Berkouwer nog voort in de rooms-katholieke visie op het wonder als werkend 'contra naturam', d.w.z. dat God in bepaalde gevallen de natuurwetten opschort. Het wonder kan niet uit natuurlijke oorzaken

⁴⁸ G.C. Berkouwer, *De voorzienigheid Gods*, Kampen 1950, 230.

⁴⁹ A. Kuyper, *E Voto* I, 240. Geciteerd door Berkouwer in: *De voorzienigheid Gods*, 239.

worden verklaard en gaat buiten de orde der geschapen natuur om, maar passeert deze wel op een snijpunt, waarop vervolgens alle aandacht is gericht. Berkouwer acht dit een afwijking van de bijbelse benadering van het wonder, die niet uitgaat van de mogelijkheid, maar van de *werkelijkheid* van het wonder "en dat het in die werkelijkheid *niet* gaat om een "doorbreken" van de wetten der natuur."⁵⁰ Het gaat om het nieuwe en verrassende in het handelen Gods, waarbij de natuur(elementen) gewoon instrumenten zijn in dit wonderhandelen Gods. Berkouwer voegt hierbij nog de volgende kenmerken toe:

- het wonder is een teken dat verwijst naar Hem, die *reddend* werkt;
- het wonder is tevens een effectvolle historische daad, die ingrijpt in de werkelijkheid;
- het wonder is niet *contra naturam*, maar *contra peccatum*: "De tegenstelling is niet: God en de *natuur*, maar God en de *schuld*, de *verlorenheid* en alle daden van dit wondergebeuren lopen samen in de Messias, wiens Naam *Wonder* is."⁵¹ Het wonder staat dus in dienst van de verzoening en de intrede van Gods koningsheerschappij in Christus.

Op de vraag of er nu nog wonderen kunnen gebeuren, antwoordt Berkouwer bevestigend: "Wie de wonderen der Heilige Schrift onlosmakelijk betrokken ziet op het reddend en verzoenend handelen Gods, weet, dat er geen sprake kan zijn van een vermindering of afnemen van de kracht Gods tot redding in deze wereld."⁵² En: "Er is dan ook geen sprake van, dat er sinds de Pinksterdag geleidelijk een *teruggang* komt in de kracht van het heil Gods op aarde."⁵³ Maar tegelijk brengt hij in dit verband de opmerkelijke these naar voren dat sinds Pinksteren het definitieve heil in Christus vooral gepredikt wordt aan alle creaturen en dat tot aan de wederkomst de gemeente mag leven onder Woord en sacrament: "In deze voortgang van wonderteken naar sacrament ligt de *vóórtgang* van het werk Gods. Het is niet een overgang van rijkdom naar armoede, maar van de rijkdom des heils naar grotere rijkdom in de kennis des geloofs en in de zalving van de Heilige."⁵⁴ M.a.w.: er is vermindering ingetreden in het aantal wonderen, omdat aan de gemeente nu het volle heil geschonken is, dat in Woord en sacrament beleefd en gevierd wordt. De gemeente leeft dus in de volle wonderwerkelijkheid van God. Er is geen *teruggang* in de kracht van het heil, maar wel in de wonderen als teken-daden. Berkouwer ziet het wonder dus vooral doorwerken in de verkondiging en in het sacrament. In zijn visie op het wonder spelen verder nog de volgende drie motieven een rol.

1. In *zendingssituaties*, zoals ook eertijds in de apostolische gemeente na Pinksteren, zijn wondertekenen nodig voor de fundering en uitbreiding van de kerk in de wereld; in de gevestigde kerken niet, omdat het fundament al is gelegd.
2. Over de relatie tussen *wonder en gebedsgenezing* plaatst Berkouwer de volgende kanttekeningen:

⁵⁰ *De voorzienigheid Gods*, 247.

⁵¹ *De voorzienigheid Gods*, 253.

⁵² *De voorzienigheid Gods*, 265.

⁵³ *De voorzienigheid Gods*, 266.

⁵⁴ *De voorzienigheid Gods*, 266v.

a) het bidden om genezing kan zo licht overgaan in een souverain willen beschikken door middel van het geloof en het gebed, waarvoor hij uiterst beducht is en dat hij in strijd acht met het afhankelijk en gelovig gericht zijn op de kracht van het Koninkrijk Gods. Op verschillende plaatsen schrijft hij bij herhaling tegen een magisch gebruik van het gebed en het "titanisch pogen om God te beheersen."⁵⁵

b) Het bidden om genezing heeft vaak als theologische vooronderstelling dat God alle zieken wil genezen. Dit universele accent ontbrak echter in het werk van Christus zelf, die slechts enkele zieken genas "als tekenen van Zijn macht ter verzoening en redding (...)."⁵⁶

c) Verder voert Berkouwer aan dat de wonderen in de bijbel een zeker tijdgebonden karakter dragen: "Dat heeft niets te maken met de suggestie der gesloten natuurcausaliteit. De wereld is nú niet méér "gesloten" dan vroeger. Maar wel is het te verstaan in het licht der Openbaring, dat de structuur van Gods werken in de laatste ure ánders is dan in de tijd van de fundering der kerk."⁵⁷ Bovendien mag ook de enorme vooruitgang in de medische technologie en therapie gezien worden vanuit het handelen Gods: "Daarom kan het *antwoord Gods* op het gebed even werkelijk zijn via het ontsloten karakter der werkelijkheid en de daarin besloten medische therapie, als in de plotselinge genezingen van de heilstijd."⁵⁸

3. Tenslotte wijst Berkouwer nog op de leugentekenen en wonderen die de Antichrist zal verrichten. Er is een eigenaardige parallellie tussen de tekenen en wonderen van de heilstijd en die van de eindtijd. De gemeente zal alleen weerstand kunnen bieden in het uur van verzoeking wanneer zij vast blijft staan in het heil Gods in Woord en sacrament en niet haar toevlucht zoekt in buitengewone tekenen. Ook de vroeg-christelijke gemeente ging immers een weg van zichtbare groei en wonderlijke uitredding (Handelingen), naar nood en verdrukking (Openbaring), met groeiende hoop en uitzicht op de bruiloft van het Lam. "Het is de vreugde der kerk tot in de eindtijd toe, dat zij niet van de opvallende tekenen leeft, maar van het heil Gods."⁵⁹

Wij constateren dat Berkouwer, ook in de thematiek van voorzienigheid, wonder en gebed het gedachtenspoor van Kuyper en Bavinck blijft volgen.

11.7 DIENST DER GENEZING?

Berkouwer heeft in zijn *Dogmatische Studiën* een groot deel van het bijbels-theologische en dogmatische veld verkend en overdacht. De teksten over ziekte en genezing, de instructie van Jakobus, de uitzendingsteksten in Matteüs 10 en Marcus 16 en de passages over de gaven van de Geest, heeft hij in zijn theologisch denken verwerkt. Het bijbels getuigenis hieromtrent is voor hem geen aanleiding geweest om te pleiten voor een bijzondere dienst voor de zieken

⁵⁵ *Geloof en volharding*, 115.

⁵⁶ *De voorzienigheid Gods*, 272.

⁵⁷ *De voorzienigheid Gods*, 272v.

⁵⁸ *De voorzienigheid Gods*, 273.

⁵⁹ *De voorzienigheid Gods*, 275.

vanwege de kerk, die verder gaat dan het reguliere pastoraat en diaconaat. De ontwikkeling en vooruitgang op medisch gebied ziet hij liggen in de stroombedding van de algemene openbaring.

Anderzijds houdt hij de kwestie open, wanneer hij zegt dat de zegevierende Heer nog steeds de machten onttroont. En dat de macht van zijn bevrijding zich niet alleen in zielen manifesteert "maar in alle levensverbanden in overeenstemming met de tekenen van die macht, die de gelovigen in hun verkondiging zullen volgen, macht tegenover alle machten van destructie en demonie."⁶⁰ Deze tekenen zijn niet maar symbolisch te verstaan, maar vormen een concreet antwoord op reële nood en leiden tot de verheerlijking van God.

11.8 CONCLUSIE

Berkouwer heeft oog gehad voor de eigen waarde en betekenis van het lichaam en zet de aanval in op allerlei spiritualisering van het evangelie. De hele mens is beeld God, inclusief zijn lichaam.

Het verschijnsel ziekte gaat terug op een ondoorzichtig verband met de machten van zonde en chaos. De vernieuwing van de mens concentreert zich pneumatologisch in de rechtvaardiging, heiliging en de volharding. De lichamelijke vernieuwing ligt daar niet primair in besloten en is meer een belofte voor de toekomst. De tussentijd wordt gekenmerkt door strijd en uitzien naar de algehele verlossing. De eschatologie is slechts christologisch - dus in Christus alleen - gerealiseerd en is geen pneumatologisch-antropologisch veldwinnende beweging.

Berkouwer houdt zeer wel rekening met de mogelijkheid van een opmerkelijke genezing van ziekte als verhoring van een ootmoedig gebed. Deze genezing komt dan voort uit Gods soevereine beschikking en wijst heen naar de opstandingsmacht van de verhoogde Heer. Maar dit is meer incidenteel dan dat het behoort tot de normale orde, waarin God gebruik maakt van medische zorg en therapie. Gods werken nu is anders dan in de tijd van de fundering van de kerk. Bovendien moeten (genezings)wonderen niet op zichzelf worden gezien. Het gaat om het evangelie der *verzoening*. Kortom: verzoening nu, lichamelijke vernieuwing straks. Zijn correlatiemethode richt zich meer op de zelfmededeling Gods aan de *zondaar* dan aan de *zieke* mens.

Per saldo gaat Berkouwer niet verder dan Kuyper en Bavinck.

⁶⁰ *De kerk II. Apostoliciteit en heiligheid*, 250.

DEEL III: HERVORMDE THEOLOGEN

12

J.H. GUNNING Jr.

12.1 INLEIDING

In dit derde deel gaan wij bij een aantal hervormde theologen verkennen in hoeverre zij het aspect van genezing integreren in hun theologische reflectie. Geven zij eenzelfde beeld te zien als hun gereformeerde collega's in hetzelfde tijdvak? Betrekken zij eveneens de bijbelse boodschap hoofdzakelijk op het innerlijke leven of is er een bredere doorwerking tot in de fysieke kant van ons bestaan? Achtereenvolgens komen de ontwerpen van J.H. Gunning Jr., O. Noordmans, A.A. van Ruler, H. Berkhof en A. van de Beek aan de orde.

Onder de universitaire hervormde en gereformeerde theologen uit de negentiende eeuw is Gunning (1829-1905) de enige, die het lichaam expliciet als theologische categorie aan de orde stelt, niet alleen in de scheppingsleer, maar ook in de christologie en pneumatologie bij de heiliging van de mens. We lezen met name hierover in het derde deel van zijn *Blikken in de Openbaring*, hoofdstuk 5: 'Het beeld Gods in het lichaamlijke.' Maar ook elders in de *Blikken* vinden we herhaaldelijk verwijzingen naar de fysieke dimensie van het heil. Hiermee is Gunning een interessante figuur voor ons onderzoek.

Wij trekken hier enige grondlijnen van zijn denken, die van belang zijn voor en kunnen leiden naar genezing als uitdrukking van het evangelische heil. Wij oriënteren ons daarbij met name aan boek III van de *Blikken*.

12.2 HET LICHAAM ALS THEOLOGISCHE CATEGORIE

12.2.1 Christologisch uitgangspunt

In de *Voorrede* kondigt Gunning aan dat in dit deel de leer van de mens uiteengezet zal worden. Dit echter wel vanuit christologisch gezichtspunt: het gaat om een christologische antropologie. Het menszijn komt tot de hoogste ontplooiing en tot vervulling in Christus. "In Christus heeft de wereld, en haar toppunt de mensch, het van God bestemde doel bereikt. Jezus Christus is alzoo de verklaring van de geheele wereld..."¹ Alle wetenschap en filosofie dienen derhalve in Hem hun uitgangspunt te nemen, wil zij als ware wetenschap doorgaan. Gunning wijst hiermee alle splitsing tussen geloof, dat zich bezig houdt met de idealen, en wetenschap, die de feiten bestudeert, van de hand. Hij gaat uit van de harmonie tussen geloven en weten. Gunning noemt zijn levensbeschouwing dan ook 'theosophie' - Godswijsheid, een woord dat hij afgrenst van 'philosophie' - wijsbegeerte, die van de beschouwing van de wereld uitgaat. 'Theosophie' daarentegen gaat van God, "den in Christus geopenbaarden, aan het hart bekend geworden God, als van het scheppend beginsel van alle dingen uit. Van deze

¹ J.H. Gunning Jr., *Blikken in de Openbaring*, deel III, 2^e dr., Rotterdam 1929, V (1^e druk 1868). Voortaan afgekort met *Blikken* III.

hoogte daalt zij tot het lagere af, en in Gods Woord vindt zij derhalve de verklaring der wereld."² Door de levende Christus te prediken komt een mens dus volgens Gunning tot de ware wereld- en levensbeschouwing. Christus is alomvattend. Hij is *in ons* door de inwoning van de Heilige Geest en vormt zo de grond van het nieuwe leven. Hij is *rondom ons* als de uiteindelijke verklaring van alle verschijnselen en gebeurtenissen in de wereld en maatschappij, rondom ons ook als de bron van alle wetenschap en kunst. En tenslotte is Hij ook *boven ons* als de hogepriester die voor ons bidt, als de koning die ons eeuwig heil bewerkt, en als erfgenaam van alle dingen, omdat de wereld door Hem gemaakt is.

Dat dit laatste ook een vernieuwde lichamelijkheid impliceert, stelt Gunning met nadruk in zijn standpuntbepaling tegenover de materialisten. Er is namelijk geen kracht zonder stof, zonder lichaam. Als nu het stoffelijk lichaam wegvalt, "zoo moet er een nieuw lichaam komen, een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, waarop niet langer zonde en dood, gelijk hier, maar leven en gerechtigheid woont."³

12.2.2 Het doel: vernieuwde lichamelijkheid

Het al bij Berkouwer aangehaalde woord van F.C. von Oetinger zou als lijfspreuk voor Gunning kunnen gelden: lichamelijkheid is het einde van alle wegen en scheppingen Gods.⁴ Dat wil zeggen: het heil is geen idee, geen geestelijk abstractum, maar neemt uiteindelijk een lichamelijke gestalte aan, een vorm. Wat verstaat Gunning onder lichamelijkheid? Antwoord: het is hem te doen om een *geestelijke lichamelijkheid*, "die den Geest nergens hindernis biedt om haar geheel te doordringen en te verheerlijken."⁵ Hij drukt het elders platonisch uit: de Idee doorlicht geheel het bestaande, d.w.z. "dat de wil Gods geheel tot vervulling komt."⁶ Op de platonische inslag van Gunnings theologie is meermalen gewezen.⁷ Het doel van de schepping is de verheerlijking van het lichaam, die uiteindelijk de *ware lichamelijkheid* brengt.

Gunning benadert dit thema uitvoerig in *Blikken* III, hoofdstuk 5, vanuit de Hemelvaart van Christus. Gedurende zijn rondgang op aarde heeft Jezus zijn vlees als werkplaats van de zonde geheiligd tot een werkplaats en tempel van de Heilige Geest. In zijn Hemelvaart is dit proces voltooid. Hij is "opgestegen tot de hemelsche wereld waar alles, niet slechts het inwendige maar ook het uitwendige, Geest is, doorlichte geestelijke lichaamlijkheid."⁸ Op deze wijze is aan Christus verwerkelijkt wat Paulus schrijft in 1 Korintiërs 15, namelijk dat er een natuurlijk lichaam wordt gezaaid en een geestelijk lichaam geoogst. Deze geestelijke lichamelijkheid houdt in een volkomen integratie en wederzijdse doordringing

² *Blikken* III, X.

³ *Blikken* III, XIV.

⁴ Zie *Blikken* II, 239.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Blikken* II, 237.

⁷ Zie bijv. de dissertatie van J.H. Semmelink, *Prof. dr. J.H. Gunning, zijn ontwikkelingsgang en zijne beginselen*, Zeist 1926, register op p. 318 ad Plato. Voortaan afgekort met: *Semmelink*.

⁸ *Blikken* III, 158.

van het geestelijke en lichamelijke, d.w.z. van de Geest en het menselijk vlees als geschapen en geheiligde lichamelijke. Vanwege de wezenseenheid, die er tussen Jezus als het hoofd en de gelovigen als zijn leden bestaat, is Jezus' Hemelvaart en verheerlijkte lichamelijke ook hún levensdoel. Jezus is immers niet als Geest ten hemel gevaren, maar met een lichaam. Daarom wil Hij ons aan zich gelijk maken in datzelfde hemelse lichaam van de Geest. Dat hoort bij het verheerlijkte menszijn.

12.2.3 De wortels van Gunnings aandacht voor de lichamelijke

Bij iedere denker zijn sporen van invloeden na te trekken, die hem tot bepaalde opvattingen hebben gebracht. Zo heeft zonder twijfel *I. da Costa* (1798-1860) Gunning beïnvloed in de ontwikkeling van zijn gedachten omtrent het lichamelijke. Zo was er overeenstemming tussen beide mannen over de eschatologische verwachtingen. Semmelink schrijft hierover: "In 1855 was G. 't al met da Costa eens, dat men wel afkeer moest hebben van *vleeschelijke* opvattingen, maar niet overdreven spiritualistisch moest zijn. Lichamelijke was het eind der wegen Gods. In 1859 geloofde hij met da C. de persoonlijke, zichtbare toekomst des Heeren Jezus in heerlijkheid."⁹

Verder kan gewezen worden op de Württembergse theoloog en theosoof *F.C. von Oetinger* (1702-1782), van wie het bekende en reeds aangehaalde woord stamt dat lichamelijke het einde van Gods wegen is. Met de Württembergers stemde Gunning ook overeen voor wat betreft het *bijbels realisme*, namelijk dat de geest het lichamelijke doordringt en verheerlijkt.¹⁰ Dit bijbels realisme is voor hem synoniem met de mededeling van leven: "Die waarheid, welke wij dan niet hebben, is het leven zelf. En nu, tot gemeenschap met dat leven brengt alleen de levende Heer door Zijn Geest en levensmededeling ons over."¹¹ Gunning heeft het als zijn roeping gevoeld dit realisme toe te passen op alle dogmatische leerstukken, o.a. ook de rechtvaardigingsleer. Zo wijst hij een zuiver forensische opvatting van rechtvaardiging van de hand. Wanneer God ons rechtvaardigt, verklaart Hij ons niet alleen vrij van schuld, maar schenkt Hij ook genade en leven, ofwel innerlijke vernieuwing. Hij komt dus op voor de effectieve opvatting van de rechtvaardiging.¹² Met *J.T. Beck* (1804-1878) zag hij de rechtvaardiging als een dynamische levensbegiftiging.

Voorts laat een vergelijking van de *Blikken* met de *Uren met Jakob Boehme* een

⁹ *Semmelink*, 25.

¹⁰ Zie *Blikken* I, 196. Verder ook: Lieuwe Mietus, *Gunning en de theosofie*. Een onderzoek naar de receptie van de christelijke theosofie in het werk van J.H. Gunning Jr. van 1863-1876, diss. Theol. Universiteit der PKN te Kampen 2006; met name hoofdstuk 4: "Gunnings receptie van de Oetinger-interpretatie van C.A. Auberlen" (127-148), hoofdstuk 7.7: "Gunnings bijbels realisme", en 7.8: "Gunnings aandacht voor de leer van de geestelijke lichamelijke".

¹¹ *Blikken* IV, 426.

¹² Zie de beschouwing van *Semmelink*, 221 onder noot 2: "De rechtvaardigheid is geen bloote aankondiging, maar gaat tot ons geloovigen in en plaatst ons in het leven over (...) en is zoo beginsel der heiliging (...) Jezus brengt ons tot volle, werkelijke (niet alleen toegerekende) gerechtigheid (...)."

opmerkelijke overeenkomst zien.¹³ Zo sluit Gunning onder invloed van *Boehme* het lichaam in in het beeld Gods.¹⁴

Tenslotte moet de invloed van *Franz von Baader* (1765-1841) genoemd worden. Gunning prijst de wijsbegeerte van deze Duitse theosoof van harte aan.¹⁵ Van hem is de uitspraak: "Zoals de natuur deelde in het verderf, zo deelt ze ook in de verlossing." Daarin ligt uiteraard ook de verheerlijking van het lichaam besloten.

12.3 LICHAMELIJKHEID EN SCHEPPING

12.3.1 Het beeld Gods

Volgens Gunning is de lichamelijkheid van de mens met de schepping gegeven en ligt zij besloten in het beeld Gods. In zijn antropologie gaat hij uit van de bekende drieslag lichaam-ziel-geest. Hij ziet deze niet als drie verschillende 'bestanddelen', waaruit de mens zou zijn samengevoegd. Het gaat meer om de wijze waarop deze drie het menszijn constitueren: de mens heeft een lichaam, is ziel en wordt geest. Het zwaartepunt ligt op het laatste. De ziel is het centrum van zijn leven, zijn persoonlijkheid, zijn 'ik'; de geest vormt door de levensinblazing van God zijn diepste wezen en bestemming; het lichaam is werktuig van beide en tevens verbindingsschakel met de natuur. Sprekend is het beeld van het vuur (de ziel), dat lucht (geest) van boven, en brandstof van beneden (het lichaam) nodig heeft om te kunnen branden. "Zoo is voor de ziel als het ware de geest de hoogere lucht die haar doordringt, zonder welke zij benauwd flinkt en ten slotte sterft: en het lichaam, het verband met de natuur beneden haar, is de brandstof welke zij geroepen is te doordringen, te heiligen en in de opheffing der edelste deelen uit de terugblijvende asch naar boven te leiden."¹⁶ Op een andere plaats haalt hij Luthers vergelijking van de mens met de tabernakel aan: de geest is het heilige der heiligen, de ziel het heilige, en het lichaam de voorhof.¹⁷

De mens is geschapen om van levende ziel tot levendmakende geest te worden. Geestwording is dus het doel van zijn leven dat hij in een voortgaand proces, in voortgaande groei en levensontwikkeling, zelf moet trachten te realiseren. Dit betekent dat de mens in zijn totaliteit door de geest doortrokken en geleid wordt "om ziel en lichaam op te leiden tot heil en heerlijkheid; om alles in den mensch tot zijn eigen geestelijk wezen terug te leiden, te verheerlijken."¹⁸ Het verdient aandacht dat het begrip *geest* bij Gunning verschillende betekenislagen heeft. Het duidt allereerst de levenskracht van de mens aan, zijn verheffing boven de hem omringende natuur. Voorts is het het godsdienstig-zedelijk levensbeginsel, dat helaas vanwege de zonde niet een levenscheppende kracht tot het goede is, maar slechts een stem die van het goede getuigt, die in het geweten weerklinkt. "Eerst door Christus den Verrezenen, die ook naar Zijn lichamelijk wezen geheel geest

¹³ *Semmelink*, 150-154. Zie ook Lieuwe Mietus, a.w., hoofdstuk 3, 87-126.

¹⁴ *Semmelink*, 150 noot 1.

¹⁵ *Blikken* I, 201; Lieuwe Mietus, a.w., hoofdstuk 2.2, 71-86.

¹⁶ *Blikken* III, 42.

¹⁷ *Blikken* III, 48.

¹⁸ *Blikken* III, 64.

geworden is, wordt, in mededeeling van Zijn Geest en lichaam aan ons, de heerschappij des geestes in ons opgericht, aanvangende met den doop, voltooid in de opstanding."¹⁹ De 'geest des levens' is zo de natuurlijke bodem waarop naderhand de wedergeboorte gegrond kan worden, waardoor deze geest vernieuwd en geheiligd wordt door de Heilige Geest.

Gunning stelt dat vóór de zondeval de lichamelijke van een hoger gehalte was. Zij "was niet stoffelijk, zoo als thans, maar ongelijk heerlijker. Zij hield de lagere, grovere lichamelijke als het ware in zich verborgen, opgelost, evenals de duisternis in het licht (de donkere rook in de heldere vlam) woont, gereed om er uit te voorschijn te komen, zoo het licht zich niet handhaaft, maar bestemd om eeuwig daarin opgelost, overwonnen te blijven en niet tot werkelijkheid te komen."²⁰ Door het naar buiten treden van de zonde is de verhouding omgekeerd en is het lichaam grof-stoffelijk geworden. Maar oorspronkelijk was dit niet zo.

Het lichaam is er voor de instandhouding van het leven op aarde, om met de wereld in contact te staan en voedsel tot zich te nemen. Het dient echter ook ter afhouding van directe invloeden uit de demonische wereld, ter bescherming tegen onmiddellijke aanraking met duistere machten. Naar boven toe is het lichaam tevens werkplaats van een diep verborgen, maar eenmaal heerlijk tevoorschijn tredende, hogere lichamelijke. In het aardse lichaam is dus een kiem gelegd van een onzichtbaar, hoger lichaam, dat eenmaal in de opstanding, "na de gerichten des doods zal zichtbaar worden en uit zijn lager omhulsel te voorschijn treden in heerlijkheid."²¹ Wij signaleren hier een ontwikkelingsgedachte die enigszins lijkt op de progressieve werking van de 'gemeene gratie' van Kuiper. "Reeds hier op aarde, ja, is een hooger lichaamlijkheid in de lagere verborgen: een nieuwe mensch, niet slechts geest of ziel, maar een geheel nieuwe mensch, ligt als kiem in den ouden, natuurlijken mensch, wiens leven een voortgang van gestadig sterven is."²² Gunning gebruikt het bekende beeld van de verandering van een rups in een vlinder om de transformatie van de oude naar de nieuwe mens toe te lichten. De dood is daarom doorgangsfase naar deze nieuwe mens. Zij is een hogere geboorte tot een nieuw en vrijer leven. Sterk uitgedrukt: de dood is de poort der wedergeboorte. Want spreekt Petrus niet over de opstanding van Christus als een ontbonden worden van de geboorteweeën van de dood?

12.3.2 De invloed van de zonde op het lichaam

God heeft dus bij de schepping een zaad des Geestes in het lichaam van de mens gelegd, waaruit een goddelijk, d.w.z. hoger geestelijk lichaam zou kunnen groeien. Sedert de zondeval is dit lichaam der heerlijkheid, dat dus als aanleg reeds voorhanden was, door dierlijke instincten uit de lagere regionen van onze ziel overwoekerd geraakt. Doch de organische grondvorm ervan is niet vernietigd, maar slaapt in de diepte van ons binnenste, in het 'heiligdom van het geweten,' waar Christus het kan wekken. Gunning beschrijft deze oorspronkelijke vorm als

¹⁹ *Blikken* III, 41.

²⁰ *Blikken* III, 8.

²¹ *Blikken* III, 164.

²² *Blikken* III, 165.

de eigenlijke kern van onze lichamelijkheid, als de ware gedaante. Ook hier treft ons weer zijn platonische denkwijze, die spreekt in het volgende zinnetje: "Eigenlijk wordt dus ook het lichaam des menschen in den dood in 't geheel niet vernietigd, omdat de vorm, als fijn ideaal (en toch in de hoogste mate werkelijk) schaduwbeeld des lichaams ook in den dood verbonden blijft met de ziel, wier kleed en omhulsel zij dan zijn zal tot aan de volle heerlijke herstelling en volmaking door de opstanding des vleesch." ²³ Het gevolg van de zonde is wel dat de geest niet meer de allesbepalende levensmacht is. De menselijke vermogens van verstand en gemoed zijn uiteengevallen en het lichaam is zetel van ontboeide driften en hartstochten geworden. In plaats van de geest is nu het op het aardse gerichte *vlees* de dominerende levensfactor. En dientengevolge is er voor de mens op aarde *tweeërlei lichamelijkheid*: een lichaam der zonde en - krachtens zijn aanleg - een lichaam der heerlijkheid. Het eerste voert tot de dood en de eeuwige verlorenheid, het tweede is vrucht van de heiliging.

De vraag is nu hoe die twee zich verhouden met betrekking tot ons aardse lichaam. Gunning stelt kras dat ons huidige lichaam een *afwijking* is van het normale, want het is door de zondige geaardheid misvormd en aan de dood onderworpen. Sterker nog: "Dit vleesch, dat wij thans voelen en tasten, is eigenlijk niet ons ik: het blijft niet, het wordt onophoudelijk gewijzigd, het veroudert, het is krank. Ja dit leven is een gestadige krankheid. Wat wij onze lichaamlijke constitutie noemen (...) dat is door een verkeerde verhouding van de systemen en werkzaamheden des lichaams ontstaan: het is een afwijking van de volstreekte gezondheid, de eerste aanvang van ziekte, geregelde aanleg tot krankheid." ²⁴ Hiermee is tevens gezegd dat ziekte teruggaat op de zondeval. Toch valt er nog meer over onze aardse lichamelijkheid te zeggen. Ons stoffelijk lichaam is een natuurlijk lichaam (1 Kor. 15), waarin de kiem van een hoger geestelijk lichaam is gelegd. Gunning ziet geen tegenstelling tussen natuur en geest, wel een discrepantie tussen *stof* en geest. De natuur is de grond van deze stoffelijke wereld. Doch deze stoffelijke wereld is niet de eigenlijke, maar een voorlopige werkelijkheid. Dit komt door de intrede van de zonde, welke Gunning ziet als onmiddellijk gevolg van de afval van geestelijke wezens, die de natuur in hun val hebben meegesleept. Met zoveel woorden belijdt Gunning dus het bederf van de natuur als gevolg van de zonde van de mens.

Hieruit concludere men niet dat de stof op zichzelf oorzaak en bron van het boze is, zoals de gnostiek en het manicheïsme leren. De stof is juist door God geschapen om de invloed van het boze te weren. Wel is zij er de zetel en geleider van geworden. Zo klaagt Paulus het uit dat in zijn vlees geen goed woont. Maar op zichzelf is de natuur, ook als stof goed, omdat zij tot de goede schepping Gods behoort. Zij is alleen *onvolkomen*, want "door den sluier der stof blijkt overal een hogere geestelijke gestalte door, en daarom zijn natuur en genade, natuur en kunst, natuur en geest geen tegenstellingen; en als de geest geheel van de natuur vrij is, dan is hij niet los van haar, maar hij doordringt haar en brengt haar tot haar

²³ *Blikken* III, 168.

²⁴ *Blikken* III, 172.

eigenlijke bestemming. Zoo heeft dan de stof een bepaald tegen het booze gerichte, van God in haar gelegde bestemming; zij moet verkeerde daemonische inwerkingen afhouden van de natuur en de menschheid, opdat beide eens weder hersteld kunnen worden; zoo als dan ook de voorbarige opheffing van dien sluier aan die booze machten weder een hogere kracht geeft."²⁵ De zonde heeft de schepping, i.c. het beeld Gods, dus wel geschonden maar niet vernietigd.

Gunning neemt de stoïcijnse stelregel van *leven overeenkomstig de natuur* in die zin over, dat hij hem opvat als: met de in de natuur liggende drang naar verheerlijking meestreven. Daarom: "onze weg is naar boven, de weg des levens, der verheerlijking. En het doel van dien weg is niet ongewis, het is bereikt. In die heerlijkheid is het Hoofd des lichaams reeds ingegaan: het lichaam-zelf moet derhalve volgen."²⁶

Op deze wijze zoekt Gunning een christologische middenweg tussen de eigentijdse geestesstromingen van materialisme enerzijds en spiritualisme anderzijds. Hij probeert het waarheidsmoment in deze extreme standpunten te honoreren en zo de tegenstelling te overstijgen. Zo heeft het materialisme gelijk in zoverre het een eigen waarde toekent aan het stoffelijke en lichamelijke. Het schiet te ver door, wanneer het alles herleidt tot de stof en de geest verlaagt tot een hersenproduct. Het spiritualisme verwerpt de stoffelijke werkelijkheid als een belemmering voor de geest. Dat is juist voor wat betreft déze stoffelijke wereld. Maar het dwaalt, wanneer het aan de geest alle lichamelijkheid ontzegt. De oplossing ligt in een hogere lichamelijkheid, "welke niet een onvolkomenheid des levens, maar juist de volkomen ontplooiing des levens is."²⁷ Dus geen verwerping van stof of geest, maar een door de Geest beheerste hogere lichamelijkheid. Christologische 'Vermittlung' dus. Hij is de spil waarom de verheerlijking van ons lichaam draait. Christus' lichamelijkheid is daarom blauwdruk voor de onze. Bij dit laatste willen wij nu uitvoeriger stilstaan.

12.4 VERHEERLIJKE LICHAMELIJKHEID BIJ JEZUS

12.4.1 Herstel van de geschonden schepping

In Christus is de verheerlijkte lichamelijkheid werkelijkheid geworden. Zijn leven toont de volkomen vervulling van de roeping van de mens om beeld Gods te zijn. In Hem is de geschonden schepping hersteld. In Hem zijn lichaam en geest in harmonie verenigd en werken niet meer tegen elkaar in. Bij Hem is er geen tegenstelling meer tussen geest en natuur, tussen het menselijke en goddelijke. Het Woord is vlees geworden in een hogere eenheid des levens. Gunning ziet die eenheid heel concreet in Jezus' *woordgebruik*, dat nergens abstract is, doch aanschouwelijk als een 'verlichamelijkte gedachte'; verder ook in zijn daden, die geen uiting zijn van ruw-stoffelijke macht, maar vol van geestelijke lichamelijkheid. Jezus was een waarachtig vrije persoonlijkheid, die vanuit de wederzijdse doordringing van geest en lichaam in staat was *wonderen* te verrichten. In zijn

²⁵ *Blikken* III, 210.

²⁶ *Blikken* III, 211v.

²⁷ *Blikken* III, 196.

wandelen op het meer en zijn verheerlijking op de berg breekt Jezus' verheerlijkte lichamelijke al even - eschatologisch - door. Dat ook Petrus Jezus kan volgen op de golven, maakt duidelijk dat ook in óns menszijn een kiem ligt van deze onbegrensde lichamelijke, waarin Jezus ons laat delen. Het geloof in Hem overbrugt evenzo de tegenstelling tussen het stoffelijke en geestelijke, tussen het werkelijke en ideale, het tijdelijke en eeuwige. Op dit punt legt Gunning een pneumatologische verbinding: "Dit alles wordt in ons werkelijkheid, persoonlijk bezit, door den Heiligen Geest. Wie dezen Geest heeft en daardoor met Hem verbonden is, die heeft het onderpand der verzoening, der uitverkiezing, des Eerstelingschaps."²⁸

Zolang Jezus op aarde was, was deze integratie van stof en geest in Hem wordende, een geleidelijke, maar gedurig groeiende vereniging in de strijd tegen de verzoeking. In Hem waren twee willen werkzaam: de wil van het vlees contra de wil van de Geest. De laatste hield in geloofsgehoorzaamheid telkens opnieuw stand tot het einde. Aan het kruis is de lagere wil van het vlees in Hem definitief veroordeeld, overwonnen en in de dood te niet gedaan. Na de opstanding had Hij nog maar één wil, was Hij een geestelijk-hemels mens geworden. In dit leerstuk van Gunning bespeuren we overeenkomst met de Engelse theoloog E. Irving (1792-1834).²⁹

Bij de opstanding werd de integratie van Geest en lichaam in Hem voltooid en de eenheid des levens volkomen. "Nu heeft God het vleesch des Zoons, die het aangenomen heeft, door lijden verheerlijkt, en zoo dat vleesch tot levendmakenden Geest verheven, door welks mededeeling nu Zijn leden ook worden levend gemaakt."³⁰ In de opstanding rust het geestelijk-lichamelijke verheerlijkte leven, dat aan alle kennis daarvan voorafgaat. Toch gaat de ontwikkeling als zodanig nog dóór, want nu Hij, het hoofd der kerk, voorgegaan en boven aangekomen is, moeten de leden van het lichaam nog volgen. Christus' opstanding is uniek in zijn soort, maar niet een enkelvoudig feit. Het is méérvoudig in die zin dat het gekoppeld is aan ónze lichamelijke. Door de wezenseenheid, die er tussen Hem en ons bestaat, zijn ook wij bestemd tot gelijkvormigheid aan zijn verheerlijkte lichaam. Dit lichaam is ons vlees, dat wij, naar de formulering in de Heidelbergse Catechismus, tot een zeker pand in de hemel hebben. In zijn reeds verheerlijkte lichamelijke is onze toekomstige verheerlijking gewaarborgd. Dát is de troost van de Hemelvaart van Christus. Jezus' Hemelvaart is dan ook óns levensdoel, zegt Gunning kort en goed. "In Jezus Christus alleen zijn wij dus onzer eeuwigheid zeker. En in Hem, die lichaamlijk is ten hemel gevaren en ter rechterhand Gods gezeten, om eens lichaamlijk weder te komen en de lichaamlijke spijziging met Zijn vleesch en bloed, van welke wij nu leven, te vervangen door volkomen lichaamlijke tegenwoordigheid in Zijn koninkrijk, in Hem is ons dus de beteekenis, het doel en de gewisheid der bereiking van het doel van het Beeld Gods in het lichaamlijke

²⁸ *Blikken* III, 218.

²⁹ De invloed van Irving vinden we ook bij K.J. Kraan, die eveneens uitgaat van twee willen in de persoon van Christus. Zie boven onze excurs over 'De notie van het vlees bij Kraan', onder 2.5.3.1.

³⁰ *Blikken* IV, 240.

gewaarborgd.³¹

Excurs: het postulaat van de opstanding

Gezien het voorafgaande verdient de opstanding een afzonderlijke en uitgebreidere bespreking. De opstanding is voor Gunning een sterk dominerend heilsfeit, vooral ook in de *Blikken*. Hij noemt het het best gestaafde van alle feiten der wereldgeschiedenis.³² Opstanding is "wederkeerige doordringing van idee en feit, van geest en stof, van leer en geschiedenis."³³ Zij is niet slechts een eindresultaat, maar het *einde van een ontwikkeling* die er van de aanvang al was. Opstanding is daarom een drijvende kracht, een beginsel dat in het oude verbond in de kiem aanwezig is en tot verdere ontplooiing komt in de verrijzenis van Christus, "die door den Heiligen Geest de wedergeboorte, de volle vernieuwing met zich brengt; de daadwerkelijke overwinning des doods, in welke eigenlijk het onderscheid tusschen de Oude en de Nieuwe bedeeeling zich toont."

Opstanding is ook *vervulling*, tot in het lichamelijke toe. Wat verstaat Gunning daaronder? Hij preciseert: "Vervulling is: overgang van de kern tot een hoger leven, nadat de *vorm* van het tot hiertoe voorhanden leven is te niet gedaan: m.a.w. vervulling is Opstanding."³⁴ Opstanding en vervulling zijn dus één. Vanuit de schepping gezien is opstanding het begin van de verheerlijking van de wereld. In alle ontwikkeling werkt het beginsel van de opstanding. Jezus is niet alleen hoofd van de mensheid, maar ook van de natuur. In de opstanding breekt het hogere leven door het lagere heen. Daarom: zij is verheerlijking van het natuurlijke.

Opstanding is ook een *geestelijke waarheid*, in de zin dat zij openbaring is van verlossing door gericht heen. Zij is "niet een afzonderlijke waarheid, maar het eigenlijke van alle waarheid: het goddelijke zich in het menselijke openbarende tot wegneming, veroordeeling van het vleesch, opdat de Geest des levens dan in het gereinigd natuurlijke zijn eisch verkrijge." Van God gaat een dodend en opwekkend leven uit: "Doodend voor al wat dood en aan den dood verwant is in ons. Daarom ook levendmakend voor elke levenskiem, bevrijdend voor alle gebonden streving die in ons is. Dat is de Paaschgroet des Verrezenen: vrede zij u. Vrede, dat is: volle ontplooiing van al uw krachten, onbelemmerde voortgang, ontvouwing van het leven."³⁵

Gunning houdt in dit alles vast aan de *samenhang van kruis en opstanding*, en wel in deze volgorde: eerst het kruis, dan de opstanding. Ofwel: eerst de vernietiging, de dood, de onmacht en de dwaasheid, daarna het leven, de kracht en de wijsheid. Het gaat van kruis naar opstanding. De opstanding is dus niet los verkrijgbaar, anders zou ze weliswaar een opzienbarend, maar slechts natuurlijk feit zijn. Maar nu is ze vol van *zedelijk* gehalte. De opstanding is de noodzakelijke bevestiging van Godswege van de overgave van Christus aan het kruis en de volle goddelijke liefde daarin betoond: "(...) en de liefde viert juist haar schoonsten triomf door te

³¹ *Blikken* III, 178.

³² *Blikken* II, 48.

³³ *Blikken* I, 118.

³⁴ *Blikken* I, 168v.

³⁵ *Blikken* II, 139.

sterven om des verlorenen wil. Daarin is het hoogste *leven* der liefde, hetwelk zij wint door te sterven; en daarom kan zij in den dood niet blijven, maar *moet* weder opstaan. Zoo is de groote wet van het koninkrijk der hemelen: die zijn leven verliest die zal het winnen - allereerst in God, in de hoogste Liefde zelf, tot waarheid geworden; zij is de wet voor beide God en mensch: dus des menschen hoogste zaligheid."³⁶ Alleen in haar verbinding met het kruis ligt dus de betekenis van de opstanding en is zij de heerlijkheid voor zowel jood als heiden. Voor de zedelijke mens (de joodse eis) betekent zij de volle heiligheid en overwinning op de zonde; voor de naar wijsheid dorstende mens (de Griekse insteek) ligt daarin de hoogste wijsheid.

12.4.2 Christus voor ons, boven ons, in ons

De verheerlijkte lichamelijke ziet Gunning op drie manieren op ons bestaan inwerken. Christus' lichamelijke is *voor ons*, temporeel. Jezus is namelijk onze voorloper, die in ons vlees op aarde rondging. Zijn werkzaamheid, die het lichaam verheerlijkte, openbaart zich o.a. bij zijn doop in de Jordaan, zijn wandelen op het meer en zijn verheerlijking op de berg. In de opstanding bereikt die werkzaamheid haar hoogtepunt. Nu Hij verheven is en zit aan de rechterhand van God, is zijn gemeente zijn mystieke lichaam, waarin Hij meevoelt en meelijdt. Zo is Hij als het hoofd in verheerlijkte gestalte *boven ons*. Hij is onze hemelse hogepriester, die meevoelt met onze zwakheden en wel zodanig "dat Hij zelf Zijn koninkrijk niet ontvangen zal vóór en aler Zijne heiligen, de leden Zijns lichaams, uit hun graven zijn opgestaan om met Hem te regeeren."³⁷ Er kan geen nieuwe hemel en nieuwe aarde aanbreken als de dood nog niet is vernietigd. Tenslotte is Hij *in ons* en schenkt Hij de kracht van zijn verhoogde lichamelijke door middel van het sacrament van doop en Avondmaal. Het sacrament ziet Gunning als mededeling van leven. Hij staat een pneumatisch-realistische sacramentsopvatting voor.

Zo worden we in de doop *werkelijk* overgezet uit de duisternis in het leven met God. "Want de doop is juist hetgeen dezen menschen ontbrak: de vergoeding voor het lichamenlijk samenzijn met Jezus. Immers de doop vat de natuurlijke lichamenlijkheid des menschen aan, brengt hem door een uitwendig, tastbaar middel, door de onderdompeling in het water, in persoonlijke betrekking tot den Heer, omdat Hij zelf dien doop heeft ingesteld en de belofte van Zijn nabijheid, van de indaling Zijner kracht, er aan heeft verbonden."³⁸ In de doop wordt ons dus *meer* geschonken dan de toezegging van vergeving, namelijk de werkelijkheid van het nieuwe leven uit Christus, de wedergeboorte. In de doop wordt objectief nieuw leven in ons bestaan gelegd.

En in het Avondmaal wordt dit nieuwe leven gevoed en worden wij door brood en wijn geestelijk-lichamelijk gevoed om te groeien naar zijn toekomst. Zo durft Gunning, door gebruik van het Avondmaal, herstel en gezondmaking te verwachten. Stroom van helende kracht gaan daarvan uit, omdat Christus zichzelf, c.q. zijn verheerlijkte lichamelijke, daarin meedeelt. Dit heil maakt ook fysiek heel.

³⁶ *Blikken* IV, 203v.

³⁷ *Blikken* III, 179.

³⁸ *Blikken* III, 303.

Waarom zou men dit heil dan elders zoeken? Gunning verwijst naar Paulus' opmerking in 1 Korintiërs 11 dat, vanwege een onwaardig gebruik van de sacramenten, velen in de gemeente ziek en zwak zijn en sommigen zelfs sterven. En hij haalt dan vermanend naar de gemeente uit: "O terwijl ik dit schrijf is het weder de tijd, dat men naar alle kanten uit elkander gaat, naar honderd baden in en buiten het vaderland, aan welke, en zeker met recht, geneeskracht wordt toegeschreven (...) ik denk er niet aan, het vlijtig, ootmoedig, biddend gebruik van natuurlijke middelen af te keuren. Maar wel is het geoorloofd, met diepen weemoed te vragen: Wie denkt er schier in de gemeente van Christus aan de oordelen Gods, ook in zoo vele zwakheden en krankheden openbaar, en aan haar verband met de ontheiliging van het Sacrament, waarop de apostolische uitspraak ons wijst?"³⁹ In deze opvatting van de helende werking der sacramenten ligt zonder meer een overeenkomst met de visie van bijvoorbeeld W.W. Verhoef.⁴⁰ Het christelijk geloof is volgens Gunning goed voor lijf en leden: "Door dit beginsel: de verheerlijking van 't lichaaamljke, in 's menschen oorspronkelijken aanleg gegrond, door de zonde gestremd, in Christus voor ons hersteld, door dit beginsel wordt een fakkel opgeheven, die klaarheid over elk levensgebied verbreidt."⁴¹

12.4.3 De verheerlijkte hogepriester

Van grote betekenis in dit verband is ook Christus' hogepriesterschap in de hemel, een onderwerp dat Gunning uitwerkt in zijn bespreking van de Hebreeën-brief in deel IV van de *Blikken*.⁴² Op aarde heeft Christus het hogepriesterlijke offer van zijn leven en lichaam gebracht. Maar ook na de Hemelvaart treedt Hij op als hogepriester in de hemel ten behoeve van zijn huis, dit is de gemeente. Dankzij deze werkzaamheid hebben wij directe gemeenschap met God. Dit hogepriesterschap heeft *kosmische reikwijdte*. Gunning ziet het heelal als een spiegelbeeld van de tabernakel in de woestijn, waarin Christus nu optreedt. Zo staat het heilige der heiligen voor de eigenlijke woonplaats van God; het heilige symboliseert de ruimte van de hemel, gevuld met heerschappijen, machten en met de geesten der rechtvaardigen; tenslotte verwijst de voorhof naar de aarde met het leven van de lagere schepping. Het voorhangsel tussen het allerheiligste en het heilige is bij Jezus' dood weggedaan. Jezus troont nu naast God over alle hemelse machten. Maar er is nog een eschatologisch perspectief, want in de voleinding zullen de nog resterende scheidingswanden weggenomen worden en zal de voorhof vervuld worden met Gods allerheiligste tegenwoordigheid. Dan zal de troon van God en van het Lam open en vrij onder de mensen zijn.

Wat Jezus als hemelse hogepriester *nu doet*, verwoordt Gunning zo: "Hij verschijnt voor het aangezicht Gods, voor ons. Hij bereidt ons plaats in den hemel, besprengt de vaten, ons, met Zijn bloed, zalft ons met Zijn Geest en bereidt ons daardoor tot het eeuwig, heilig, zalig leven. Als Zijn lichaam, door Zijn Geest met

³⁹ *Blikken* III, 180v.

⁴⁰ Zie hoofdstuk 3.4 over het gaan van de sacramentele weg, waardoor we groeien in het geheimenis en de volmacht van Christus.

⁴¹ *Blikken* III, 181.

⁴² *Blikken* IV, 237-244.

Hem als het Hoofd vereenigd, zijn ook wij reeds in den hemel gezet, maar nog slechts in geloof en hoop. Doch die voorgestelde hoop is vast."⁴³ Uit dit laatste volgt dat Jezus ook in zijn hoedanigheid van hogepriester onze voorloper is: wij zullen het eens ook zijn. "Hij is voorgegaan, dat is: wij hebben Hem, als de leden het Hoofd, te volgen. Want Jezus is ons Hoofd: Zijn doel is ons doel. Zijn hogepriesterschap te verstaan is dus, ons eigen levensdoel te kennen."⁴⁴ Maar al is Christus' hogepriesterschap ook ons levensdoel, wij mogen hier en nu al in het zijne participeren. Het is zelfs zo dat heel ons geestelijk leven bepaald wordt door onze deelneming aan het zijne; daarin ligt ons geloof, onze hoop en liefde vast. Op de vraag *hoe* wij daaraan deelnemen, antwoordt Gunning: "Op grond van die ééne hogepriesterlijke offerande en voorspraak onzes Hoofds, offeren wij nu Gode met ons gansche leven het onbloedig offer der dankbaarheid."⁴⁵ En ook zullen wij in de voleinding, met Jezus de hogepriester, God werkelijk als priesters dienen in het allerheiligste. Er is dus een eschatologisch priesterschap aller gelovigen.

12.4.3.1 Christus' voorbede

In boek III van de *Blikken* gaat Gunning dieper in op de betekenis van Christus' *hogepriesterlijke voorbede*. Voorbede en offer zijn twee vormen van zelfovergave, die in de middeelaar één zijn geworden. De voorbede, de toewijding van het hart, klimt door het offer heen tot God. De voorbede is dus het hart van het hemelse hogepriesterschap: "In die voorbede des hemelschen Voorbidders toch ligt, verheerlijkt, alles wat hier op aarde reeds Zijn gebed tot het kostelijkste maakte wat den hemel en Zijn engelen aanschouwen konden."⁴⁶ Gunning onderstreept dit nog eens met een citaat van zijn leermeester Daniël Chantepie de la Saussaye: "Wat in den mensch het hoogste is, het bidden, het spreken tot God, dat is ook de kracht van het onvergankelijk priesterschap, de levensopenbaring van den eeuwigen priester. Zijn lijdenservaringen zijn hem de onuitputtelijke bronnen van liefdemedeelingen, de onvergankelijke prikkels tot priesterlijke werkzaamheden."⁴⁷

Wij moeten deze voorbede van Christus niet geestelijk en abstract opvatten, doch (wederom) *realistisch*. Zijn priesterlijke, pleitende voorspraak voor ons in het hemelse heiligdom is niet alleen een smeekbede met woorden, maar een telkens opnieuw geldig maken en bekrachtigen van zijn volbrachte verzoening. "Door die voorbede worden wij *werkelijk* uit de macht des doods, waaraan wij onderworpen of waaronder wij opnieuw vervallen waren, in het leven overgebracht. Zijn verzoeningswerk is eens voor al volbracht voor de *gansche wereld*; Zijn *voorspraak* maakt telkens voor de enkele mensen en hun bijzondere zonden de kracht dier eenmaal volbrachte verzoeningsdaad geldig, en zij is dus zelf niet

⁴³ *Blikken* IV, 241v.

⁴⁴ *Blikken* IV, 242.

⁴⁵ *Blikken* IV, 243.

⁴⁶ *Blikken* III, 362.

⁴⁷ Ibid. Het citaat is - zonder paginaverwijzing - genomen uit De la Saussaye's *Uitlegging van den Brief aan de Hebreëren*.

slechts een vraag, een woord, een verklaring, maar een levendmakende daad der almachtige Liefde, die in dezelfde volheid thans in den hemel als eens op aarde, *vóór* ons is."⁴⁸ We zouden van een *verlichamelijking* van die voorbede kunnen spreken.

Ook nu brengt Gunning de participatiegedachte in. Wij delen in Christus' voorbede door middel van het gebed in Jezus' naam. Wij delen zodoende in Gods heerschappij over de wereld. Dit herinnert aan een andere uitspraak van Gunning: "God regeert de wereld door de gebeden Zijner kinderen."⁴⁹ Deze menselijke deelneming aan Gods regering staat niet in spanning met Gods raadsbesluit of bestuur der dingen, maar is er juist de hoogste vervulling van. Gods wil, Gods Geest gaat door het geloof in zijn kinderen over. In dit licht zien wij ook de verhoring: Christus draagt door zijn voorbede de wereld en wat Hij doet als hoofd, brengt Hij ten uitvoer door zijn leden. Nauwkeuriger gezegd: "Door Zijn leden, doch altoos in de kracht *Zijner* almacht alleen; immers de Heer doet juist dat, wat Zijn arme zwakke leden in zichzelf niet vermogen."⁵⁰ De gebedsverhoring is zo de *kroon* der wereldregering: "Daarin ligt Gods hoogste macht; daarin viert Hij als het ware den triomf zijner macht, dat het Hem gelukt, vrije wezens te scheppen. In Christus wordt de mensch vrij. Vrij, dat is liefhebbende. Liefhebbende, dat is biddende. Biddende, dat is in waarheid levende."⁵¹

12.5 GRONDLIJNEN IN GUNNINGS PNEUMATOLOGIE

12.5.1 De uitstorting van de Geest

Een ander en zeer wezenlijk aspect van Christus' verhoring en hogepriesterschap is zijn mededelen van de Geest. Wat verstaat Gunning daaronder? Hij onderscheidt drie werkingen van de Geest: als beginsel in de stoffelijke natuur, dan als levenskracht en bezieler die mens en dier tijdelijk levend maakt, en tenslotte - en daar is het Gunning voornamelijk om te doen - als de eeuwig levendmakende kracht in de gelovigen.

Gunning bedoelt niet de werking van de Geest op de terreinen van *natuur en genade* van elkaar te scheiden. In de schepping heeft God zich geopenbaard met het oog op een betere schepping. Hij heeft er een belofte van een hogere wereld in gelegd. "De verlossing is reeds in de goddelijke wereld-idee, in de oorspronkelijke scheppings-idee mede opgenomen. En de goddelijke wereldregering is niets anders dan de uitvoering van dit goddelijk plan of raadsbesluit der verlossing en verheerlijking."⁵² De relatie tussen schepping en verlossing kan dus als voortgang, als toenemende levensmededeling van God aan de wereld worden gezien. De verlossing is dus niet een volstrekt novum ten opzichte van de schepping. Toch werkt de Geest in de sfeer van de genade niet op precies dezelfde wijze als in de

⁴⁸ *Blikken* III, 364v.

⁴⁹ *Blikken* III, 381. Zie voor dit citaat ook de publicatie van Gunning: *Voorbede*, 's Hage, mei 1875, 5.

⁵⁰ *Blikken* III, 384.

⁵¹ J. H. Gunning, a.w., 1875, 5.

⁵² *Blikken* III, 295.

natuur. Gunning spreekt zelfs van "een nieuwe Geest uit Jezus Christus, niet slechts een opwekking van den ouden geest tot nieuwe werkingen."⁵³ Hij is de Heilige Geest, die alleen door het geloof in Jezus Christus ontvangen kan worden. Hij is onderscheiden van de natuur, maar tegenovergesteld aan al het vleselijke waarin de zonde zich uitleeft. De lagere schepselen⁵⁴ ontvangen slechts afzonderlijke gaven van de Geest, de gelovige echter ontvangt de Geest als Persoon in zijn volheid.

De gelovigen ontvangen de Heilige Geest dus door Jezus, die de middelaar is van de mededeling van de Geest door de Vader. Hoe is Hij tot middelaar van de Geest geworden? Antwoord van Gunning: Jezus heeft in zijn aardse loopbaan alle verzoeken overwonnen en het zelfstandig bezit van het goddelijke leven in zich bevestigd. Zo is Hij, evenals de Vader, tot een levendmakende Geest geworden. Hij heeft het leven niet slechts van boven en buiten ontvangen, maar is het leven zelf en kan erover beschikken. De Vader heeft Hem de Geest in zijn kracht en volheid geschonken en Christus deelt die Geest nu mee aan de leden van zijn lichaam. Gunning legt er de nadruk op dat dit alles vrucht is van een *zedelijke ontwikkeling* in Jezus' leven. "Het geheele leven van Jezus is evenzeer ontvouwing, openbaring *Gods* in het menselijk leven, als ontvouwing, openbaring *des Menschen* tot een steeds krachtiger in zich opnemen van het goddelijk leven. Op elken trap Zijner voortgaande ontwikkeling nam God even zooveel van het menselijk leven in zich op, als de Mensch van het vol en ongedeeld goddelijk leven in zich opnam. Zoo vormde zich niet *een* menschenkind, maar de Menschenzoon. Dat is: Zijn zedelijke ontwikkeling als vermenschlijking des goddelijken Geestes komt *der geheele mensheid* tot haar vernieuwing te stade."⁵⁵ Er is dus sprake van een dubbele beweging: zoals Jezus in een weg van geloof en overgave steeds meer het goddelijke leven in zich opnam, zo nam God even zoveel het menselijk leven in zich op. Deze zedelijke ontwikkeling hield dus in een *vermenselijking* van de goddelijke Geest ter vernieuwing van de mensheid. Jezus heeft zo de volle openbaring van God gebracht. Gunning verwoordt het zelf zo: "Hij is geworden de waarachtige Mensch, volkomen den waarachtigen God in zich *ontvangende*, opdat de waarachtige God datgene wat den waarachtigen Mensch (in Jezus) gemaakt had, nu ook verder aan de mensheid, tot vorming van den waarachtigen Mensch in ons, leden van dat hoofd, zou kunnen *mededeelen*. De ontvankelijkheid voor God, in den Zoon des menschen volkomen geworden zijnde, is tot de volkomen mededeeling van God geworden. Een vaas die, van den hemelschen balsem volgelopen zijnde, juist door dit gewicht haar opening naar beneden keert en zich uitstort, doch zonder zich ooit te ontledigen."⁵⁶

Krachtens zijn verhoging kon Jezus de Geest nu schenken. De Geest van de Vader is door Jezus' verheerlijking nu ook de Geest van de Zoon geworden. En dit blijkt een voluit *menselijke* Geest te zijn. "Dat Christus ter rechterhand Gods is

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Gunning bedoelt: de ongelovigen; *Blikken* III, 296.

⁵⁵ *Blikken* III, 298.

⁵⁶ *Blikken* III, 299.

verheven, heeft deze betekenis, dat de Almacht Gods voortaan *menschelijk* is geworden. De beschikking over het Heelal gaat van een *menschelijk* hart uit."⁵⁷ De inwoning van de Geest betekent dat Christus niet alleen bij ons, maar ook in ons is en dat wij zelfstandige mensen van de Geest kunnen worden. Door de Geest delen wij dus in het leven van Christus en zo in het leven van God Zelf. En omgekeerd vindt er door de inwoning van de Geest in ons een humanisering van het goddelijke leven plaats. De door Christus vermenselijkte Geest van God ontplooit zich in het leven der gelovigen. Ook bij hen dus voltrekt zich een zedelijke ontwikkeling in de richting van een groeiende humaniteit. Ook zij worden nu ten volle werktuigen van de Heilige Geest en leven zelfstandig in de Geest. Het doel hiervan duidt Gunning aan met het woord *elevatie*. Het is de Geest te doen om geëleveerde humaniteit. De Geest wil door zijn inwoning en inwerking mens en wereld verheffen en verheerlijken, d.w.z. deel doen krijgen aan de goddelijke bestaanswijze.

12.5.2 Nieuwe lichamelijkheid door heiliging

Het is Gunnings overtuiging dat in de strijd der heiliging, d.w.z. door de kruisiging van het vlees met zijn ik-gerichte begeerten, de nieuwe lichamelijkheid hier op aarde al wordt gevormd. Jezus is ons daarin voorgegaan en heeft zijn vlees door vele gerichten doen heengaan. Dit nu is ook onze roeping en in de kracht van de Geest zijn wij daartoe ook in staat. Hij verwijst hiervoor naar Romeinen 12:1, waar Paulus ons oproept om onze lichamen te stellen tot een levend, heilig en Gode welgevallig offer. Gunning vat dit letterlijk op en verstout zich te stellen dat het lichamelijke leven de volle werkelijkheid van het leven is. "Wij moeten God dienen niet alleen met voornemens, woorden, gevoelens, maar ook met de werkelijke daad des levens van elken dag en van elken toestand, waarin wij verkeerden."⁵⁸ Ascese, vasten en vrijwillige onthouding van genot, kortom het bedwingen van het lichaam, is daartoe een noodzakelijk hulpmiddel. Noodzakelijk omdat wie zich niet in deze dingen oefent, de ernst van demonische verstricking onderschat. Aan de andere kant blijft het een hulpmiddel. Want het doel moet zijn om het lichaam te bevrijden door het vlees te doden. Hierachter zit weer de platonische gedachte dat het lichaam de bewaarplaats van de ziel is, die het lichaam geschikt dient te maken tot hogere heerlijkheid.

Dit betekent dat ons huidige lichaam niet af is. Het is niet blijvend maar wordend. Het verkeert in een proces van zedelijke ontwikkeling waar wij ten volle verantwoordelijk voor zijn. Wij moeten, zegt Gunning, naar de stelregel van de Stoa⁵⁹ naar verheerlijking streven. Het komt erop aan dat onze lichamelijke functies, zoals ons zien, spreken, denken, ja zelfs ons ademen - dingen die nu nog automatisch, reflexmatig verlopen - door ons behéerst gaan worden, d.w.z. geheel vrije daad. Iedere ademhaling is dan gewild en bewust. Geest en lichaam werken dan volmaakt harmonisch samen in een door de Geest beheerste

⁵⁷ *Blikken* III, 300.

⁵⁸ *Blikken* III, 219.

⁵⁹ Zie *Blikken* III, 208, waar Gunning de stoïcijnse wijze van leven samenvat als: "Overeenkomstig de natuur te leven, dat is de hoogste wijsheid." Zie voor de verheerlijking ook boven 12.2.2.

geestelijk-lichamelijke bestaanswijze. Het lichamelijke is dan ook geen hinderlijke begrenzing meer van ons menszijn, maar veeleer de eigenlijke vervulling van ons geestelijk leven. Op deze wijze voltrekt zich de opstanding van Christus al in ons. "Zoo bereidt zich dan in den voortgang des levens, in den strijd of de nalatigheid des geestelijken bestaans, voor ons allen de opstanding des vleesches. Ja de opstanding des vleesches ter zaligheid of ten oordeel; opstanding niet van *vleesch en bloed*, ook niet *dezes* vleesches, maar des vleesches naar Gods oorspronkelijke scheppingsplan. Niet aan een afgetrokken, geestelijke "onsterfelijkheid" gelooven wij, maar aan de opstanding des vleesches, aan de verheerlijking van 't lichaamljke."⁶⁰

Bij wijze van illustratie wijst Gunning op de mogelijkheid dat de twee afdelingen van ons zenuwstelsel, die van het hersenstelsel (bewustzijn en keuzevrijheid) en die van het ruggemergs- en gangliënstelsel (onbewuste verrichtingen), onder invloed van het geloof in eenheid en evenwicht hersteld kunnen worden, zoals dat ook bij Jezus was. Verstand en gevoel komen dan weer in de rechte verhouding tot elkaar. Laten wij met verwondering luisteren hoe Gunning dat zelf ziet: "De oude wereld heeft het kenmerk dat de *geheele mensch*, in de éénheid van zijn gansche wezen, bij alle geestesverrichtingen werkzaam is; de latere tijden daarentegen stellen bepaald het afgetrokken, afgezonderd *verstand* voorop. De oude wereld bewoog zich bepaald op het gebied van het *gevoel*, het *onmiddellijk* zieleleven, hetwelk zijn zetel heeft in het *hart*; de nieuwere wereld daarentegen beweegt zich vooral op het gebied van verstand en wil, het *vermiddelde* zieleleven, dat zijn zetel in de *hersen* heeft. Wij merkten op, *en* dat het christelijk geloof, de herstelling van den normalen, waarlijk gezonden mensch, ons tot het gereinigd standpunt der oude wereld leert terugkeeren en de bronnen des levens in het *hart* erkent; *en* dat de, betreffende onbedorven, levensbeschouwing der *jeugd*, in de frischheid van haar levensgevoel, zich het liefst en naast aan deze ware beschouwing des christendoms aansluit. Wanneer wij dus hier deze dingen ook met onzen *lichaamljken* toestand in verband stellen, merken wij op, dat *die* toestand des menschen, waarin het gangliën- en hersenstelsel *niet* gescheiden zijn, hem meest bepaald voor de aanschouwing der *hoogste* waarheid geschikt maakt. En wederom is het hier de *jeugd*, waarin het gevoel, de onmiddellijkheid des levens den boventoon heeft, die u, in hoe aanvanklijken, onvolkomen vorm dan ook, evenwel de levensgemeenschap met de *hoogste* waarheid voor ogen stelt."⁶¹

Toch ziet Gunning een grens. De verheerlijking van het lichaam gaat in deze bedeling niet verder dan *zedelijke* verheffing, veredeling en verfijning van het stoffelijke waardoor het lichaam steeds meer tempel van de Heilige Geest wordt. Maar dit alles is slechts voorspel. De eigenlijke verheerlijking brengt mee een vernietiging van het stoffelijke (vlees) en een vervulling van het waarachtig natuurlijke. Dit vindt plaats in de opstanding. Nu is het alles nog fragmentarisch. De dood verleent toegang tot de volmaakt hogere lichamelijkeid. "De dood is een hogere geboorte: een geboorte tot een nieuw en vrijer leven. De

⁶⁰ *Blikken* III, 175.

⁶¹ *Blikken* III, 198v.

wedergeboorte uit water en Geest wordt eigenlijk in de opstanding eerst voltooid: de dood is de poort der wedergeboorte."⁶² Daarom gebruikt Jezus bij zijn naderende einde het beeld van een barende vrouw, die het van pijn uitschreeuwt, doch daarna deze bevallingspijnen spoedig vergeten is.⁶³ Daarom ook noemt Petrus de opstanding van Christus een ontbonden worden van de geboorteweeën van de dood en spreekt Paulus van de verrezen Heer als de eerstgeborene uit de doden. De dood heeft de betekenis van ex-tase, is "een daad der hoogste verrukking, een vrij overspringen tot hooger en vorm des bestaans."⁶⁴

Het einddoel is te worden als de verheerlijkte Christus zelf. Dit geschiedt door toedoen van de Geest, "die in den verheerlijkten Christus het onderscheid tusschen het lichamelijk en het geestelijk leven heeft doen plaats maken voor die éénheid, van welke Paulus zegt: de Heer is de Geest; diezelfde Geest vereenigt ons naar ziel en lichaam met den ganschen verheerlijkten ondeelbaren Christus."⁶⁵

Gunning leert in deze zin de 'theopoiësis' van de mens: de vergoddelijking, d.w.z. het deekrijgen aan de goddelijke bestaanswijze (natuur). Dit betekent dat het goddelijke en menselijke niet als concurrerend of beperkend tegenover elkaar staan. Bij Jezus was het goddelijke geen beperking van zijn menszijn en omgekeerd werd het menselijke niet opgezogen door zijn godheid. Beide waren juist heerlijk verenigd en deze harmonie is mededeelbaar. Na de dood vindt er een verheffing van ons menszijn plaats. We worden een nieuwe schepping door de Geest. Dat is de voltooiing van ons bestaan.

12.5.3 Leven in de Geest als opstandingsleven

Voor het leven in de Geest wijst Gunning herhaaldelijk op de betekenis van de opstanding van Christus, die als levensprincipe doorwerkt in de gelovigen. De opstanding is namelijk een geheel zedelijk feit waarin zich de christelijke roeping voltooit. "Gelijk de opstanding van Christus zelven een geheel *zedelijk* feit was, zich in het lichamelijke voltooiend, daar Hij door den Heiligen Geest is opgestaan, zoo moet de Geest der heiligmaking zich ook in ons, gelijk in Hem, als de Geest der opstanding betoonen. Eerst in persoonlijke gemeenschap dus met Hem, den Verheerlijkte, is ook *onze* bestemming, ons levensdoel bereikbaar."⁶⁶ In de levende gemeenschap met de Opgestane ligt de waarborg van onze eigen opstanding. Dit accent vinden we terug in Gunnings visie op de behandeling van de opstanding in de Heidelbergse Catechismus. Semmelink noteert in zijn dissertatie dat Gunning alle nadruk legt op het tweede en derde punt in antwoord 45 van de catechismus: "Ten andere worden ook wij nu door zijne kracht opgewekt tot een *nieuw leven*" en het derde: "de opst. van Chr. is een *zeker onderpand onzer zalige opst.*"⁶⁷

Wie in de opstanding gelooft heeft een 'zondagswerk' te doen. Daaronder verstaat

⁶² *Blikken* III, 170.

⁶³ *Ibid.* Vgl. Johannes 16:21.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Blikken* III, 144.

⁶⁶ *Blikken* IV, 199.

⁶⁷ *Semmelink*, 221v.

Gunning "een mededeeling van geloofsblijdschap, een verkondigen van overwinning (...) Langs den weg van zedelijke vernieuwing en heiliging moet het gevoel der blijdschap tot een vaste, in strijd en zelfverloochening bevestigde, *gemeenschap met Christus* worden (...)." ⁶⁸ De opstanding is het teken van eenheid tussen ideaal en werkelijkheid, de verzoening tussen geest en stof, de zedelijke wereld en de natuur. Opstanding openbaart de integratie van stof en geest, lichaam en Geest in een nieuwe verheerlijkte lichamelijkeheid. Het betekent geïntegreerd godmenselijk leven.

Tenslotte: opstanding betekent dat de volmaakte liefde als volmaakte macht openbaar is geworden, "ze is het zichtbaar lichaaamlijk worden van de heiligheid (...). Zij was in Jezus niet een geïsoleerd feit, maar zij vervulde als steeds meer bevestigde strekking zijn geheele leven. Met elke daad, in iederen toestand, dien hij doorging, dook zijn liefde zelfverloochenend en stervend onder de golven, om als *Macht* weder op te staan (...)." ⁶⁹

12.5.4 De charismata

Gunning wijdt geen afzonderlijke verhandeling aan de gaven van de Geest. Dit betekent echter niet dat deze aan zijn aandacht voorbij zijn gegaan. Hij is vooral gefascineerd door de gave van de profetie. Hij beschouwt haar als een gave waarbij Gods stem *direct* tot de gemeente spreekt en haar onderwijst en tot hogere zekerheid brengt. Als zodanig staat dit ambt boven dat van herder, leraar of evangelist omdat het hén onderricht, die zelf de gemeente leiden en in woord en gebed voorgaan. "Door den Heiligen Geest en met Zijn onontbeerlijke hulpe volbrachten de evangelisten, herders en leeraars hun roeping: maar door de Profeten sprak de Heilige Geest zelf." ⁷⁰ Het valt op dat Gunning de woorden Profeet en Profetie met hoofdletters schrijft. Een Profeet spreekt een machtswoord met een onmiddellijk goddelijk gezag, met een onmiskenbaar waarmede van bovennatuurlijke Geesteswerking. Waar een Profeet optreedt openbaart God zich met een directe tegenwoordigheid, die allen doet verstommen, die alle twijfel in aanbidding doet opgaan en die de diepste menselijke motieven aan het licht doet komen (1 Kor. 14:24,25). Gunning ziet het ontbreken van de stem der Profetie als dé oorzaak van alle kerkelijke verdeeldheid. Daarom stelt ook de kerkelijke tucht niets meer voor en ontbreekt de aanbeddende vrees, die door deze zekere stem wordt gewekt. Zo is de gemeente in geestelijke armoede geraakt. "Laat ons deze onze schuld belijden en onze krijtende armoede niet vergoelijken. Laat ons beken-nen dat de Gemeente, door verflauwing in geestelijk leven, deze gave in zich heeft zien verminderen en eindelijk bijkans verdwijnen" - roept hij uit. ⁷¹

In dit verband noemt Gunning ook de andere, bijzondere Geestesgaven. Hij verwerpt de mening dat deze alleen nodig waren in de begintijd van de kerk ter bevestiging van het christendom, als bijbels ongegrond. Een andere opvatting is

⁶⁸ *Semmelink*, 222. Hier parafraseert hij Gunnings *Leven van Jezus, tafereelen uit het leven des Heeren*, 1880.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Blikken I*, 244.

⁷¹ *Blikken I*, 246.

dat de Geestesgaven nog wel in de gemeente voorkomen, maar de vorm hebben aangenomen van natuurlijke, geheiligde bekwaamheden. "Zoo is b.v. de gave der genezing, door onze meerdere kennis van de natuur, thans een bekwaamheid geworden die geen bovennatuurlijk karakter vertoont. Zeker is in die voorstelling waarheid. Een glas krachtige wijn, in een vat waters gestort, is ongetwijfeld met al zijn kracht daarin aanwezig, al is de kleur noch kracht meer in dat water merkbaar. Doch geheel bevredigen kan ook deze uitlegging ons niet. O neen, zij dient, ik zeg niet naar de bedoeling van hen die haar aanbrengen, maar toch naar heur strekking op zichzelf, om onze armoede te vergoëliken. Want helaas, wij zijn arm: ja arm en naakt."⁷² Gunning betreurt dus de theologische omduiding van dit charisma, maar blijft bij deze constatering staan en werkt zijn eigen visie verder niet concreet uit.

Wel brengt hij naar voren dat de volkomen erkenning van de goddelijke persoonlijkheid van de Heilige Geest twee dingen inhoudt. Er is een zedelijke, immanente werking van de Geest in de gemeente door de wedergeboorte en schenking van geestelijk leven; én de Geest werkt transcendent door de betoning van bovennatuurlijke tekenen en krachten. Zo gaat er een dubbel getuigenis van de Geest uit: Hij maakt zedelijk levend én werkt op bovennatuurlijke wijze door wonderbare tekenen en krachten. "Gelijk de Heiland zelf zich niet alleen op zijn eigen getuigenis, het in Hem immanente werk Gods, beriep, maar ook op de werken, d.i. de getuigenis welke de Vader transcendent, van Hem gaf."⁷³ Zo werkt de Geest niet alleen in ons (zedelijk), maar ook aan ons (door de bijzondere charismata).

Overweging van ons

Het blijft echter merkwaardig dat Gunning dit laatste aspect niet verder uitwerkt. Het helende karakter van de genade, de tekenen als mogelijkheden van de geheiligde humaniteit, en ook zijn aandacht voor de profetie bieden openingen naar een charismatische uitbouw van zijn theologie.

Op een andere plaats spreekt hij over "de wonderbare gaven, de charismen en van God gewerkte tekenen, welke voor hen die dáaraan meer bepaald behoefte hebben, Zijn tegenwoordigheid en kracht openbaren."⁷⁴ De charismata zijn blijkens deze opmerking meer voor liefhebbers en belangstellenden! Toch slaat Gunning ze hoger aan dan geciteerde zin zou doen vermoeden, want een paar bladzijden verderop besluit hij zijn verhandeling met een hartstochtelijk pleidooi voor een nieuw verlangen, een nieuw zuchten en zoeken naar 'reëele krachtswerkingen van de Geest', die aan de gemeente gegeven is en wel in een veel rijkere mate dan in de enge omtuining van onze protestantse belijdenissen is verwoord. De leer van de Heilige Geest en zijn gaven en werkingen moet opnieuw begrepen en vooral ervaren worden. Juist in een tijd waarin die Geest wordt geloochend en zelfs, onder invloed van het oprukkende naturalisme, ook de

⁷² *Blikken* I, 244v.

⁷³ *Blikken* I, 247.

⁷⁴ *Blikken* III, 343v.

menselijke geest wordt gereduceerd tot een fysisch-chemisch proces, is het nodig ons oog op de Heer te richten en alles van Hem te verwachten: "Gebeden en tranen zijn de wapenen der kerk!"⁷⁵

Die wapens zijn nodig in de strijd tegen de machten der duisternis, die zich volgens Gunning ook vermommen in allerlei parapsychologische verschijnselen, zoals het magnetisme. Hij waarschuwt voor een onbevangen openheid voor dergelijke krachten, die de deur openzetten voor demonische beïnvloeding. Hij spreekt van een "weefsel van geestelijke misleidingen, dat hier overal zijn draden uitspant", en dat slechts in het licht van Gods ontdekkende Geest onderkend kan worden. Hier kunnen de charismata behulpzaam zijn. Wij halen Gunnings eigen woorden aan: Wij hebben "(...) van de bovennatuurlijke, wonderbare gaven des H. Geestes gesproken, gelijk zij in de oude Apostolische Gemeente aanwezig waren en sedert dien tijd (niet, gelijk men veelal meent, terstond na den leeftijd der Apostelen, maar eerst sedert de 4e eeuw, met het samensmelten van Kerk en Staat) door de schuld der gemeente en tot hare en der wereld zeer groote schade van lieverlede verdwenen zijn. Zou men, met het oog op het bovenstaande, niet mogen beweren, dat de weigering der christelijke kerk om 's Heeren bijzondere bovennatuurlijke genadegaven te zoeken, als eerstelingen van de toekomstige heerlijkheid en tot nut der wereld, een voornaam aandeel heeft aan het streven van zoovelen, om voor den natuurlijken dorst naar het bovennatuurlijke (immers niets is den beeldrager Gods natuurlijker dan het bovennatuurlijke) bevrediging te zoeken langs allerlei wegen, in vroeger dagen in andere vormen, in onze eeuw bij het Mesmerisme en dergelijke dingen?"⁷⁶ De strekking van deze regels is duidelijk: wie zich afwendt van Gods genadegaven zal zijn geestelijke honger en dorst elders, in bovennatuurlijke fenomenen, zoeken te bevredigen, tot schade van de eigen ziel!

12.5.5 Het gebed

De pneumatologie is bij Gunning in wezen de leer van mededeling van goddelijk leven aan de mens. Het leven van God daalt door bemiddeling van de Heilige Geest in ons af opdat wij gaan leven in Hem. Dit ontvangen leven klimt weer tot God op door het gebed. Hier kan men spreken van een geestelijke ademhaling: God ademt zijn levenwekkende Geest uit in de mens en Hij ademt deze weer in via de gebeden van zijn kinderen. Het gebed is dan ook van eminent belang als reflex van het leven van God zelf.

Niet alleen Gods leven maar ook zijn innerlijk en eeuwig Wezen wordt weerspiegeld in het gebed: elk van de drie goddelijke Personen aanbidt de ander in een wederzijds in- en uitstromen van eeuwige liefde. Door de Geest worden wij opgenomen in deze levensbeweging van de drieëne God. Gunning voegt de mensheid dus in in het trinitarische leven van God. Zo beleven wij in het gebed op een intense wijze de mystieke eenwording met God, zoals ook in de sacramenten van Doop en Avondmaal. Wij bidden tot God niet in de derde maar in de tweede

⁷⁵ *Blikken* III, 347.

⁷⁶ *Blikken* III, 167.

persoon: bidden is Gij-zeggen. Gunning ziet een verschil in de gebeden onder de oud- en nieuwtestamentische bedeling. Aanvankelijk daalde God in de mensen neer in de gestalte van het profetische woord. De Geest reikte in het gebedsleven van aartsvaders en psalmisten in een opwaartse beweging naar God. Toch kon Hij geen vast rustpunt in hen vinden en hun gebeden tot het volle doel brengen. Door de vleeswording van het Woord nu werd de indaling van God in de mensheid voltooid en kwam ook het gebed tot volledige ontplooiing. In de Godmens Jezus heeft God de mensheid in zijn eigen leven opgenomen "zoodat de mensch, die in den Zoon, in den Naam van Christus, bidden mag, een biddende gesteldheid in God zelven bewerkt! Ja, in Christus is de menschheid opgenomen in het Goddelijke leven zelf, in de biddende verhouding die, gelijk wij boven gewaagden het uit te drukken, tusschen Vader, Zoon en Geest zelve bestaat!"⁷⁷

Wanneer wij bidden in Jezus' Naam staan wij in de volle openbaring van Jezus' heerlijkheid en delen wij in de bevrijding van schuld en vloek. In gemeenschap met Hem kunnen wij in waarheid bidden, d.w.z. ons hart in vrije liefde tot God opheffen. Wij nemen dan ook deel aan Christus' hogepriesterlijke voorbede. Bidden in Jezus' Naam is tegelijk ook staan in de gemeenschap en kracht van de Heilige Geest: "Hij maakt het Woord des Heeren voor ons levend, doet er ons den wil Gods in verstaan, vereenigt ons hart met dien wil en leert ons alzoo ook den rechten inhoud van dat gebed, dat wij in Jezus' Naam voor den troon brengen."⁷⁸

Een zeer intense Geesteswerking ervaren wij, wanneer Hij ons in het gebed niet alleen troost over de dingen van deze wereld, maar ons bóven de strijd van het leven opheft in een soort 'Thabor-heerlijkheid' en ons daarin een gelukzalige rust laat beleven. De Geest doet ons dus opstijgen. In het gebed bereiken wij zo het toppunt van onze humaniteit en evenzeer van onze *zelfwerkzaamheid*. De vrije persoonlijkheid, die door de Geest gaandeweg deel krijgt aan het goddelijke leven, neemt namelijk in het afhankelijke gebed (!) deel aan Gods heerschappij over de wereld. Gunning beziet dit weer christocentrisch vanuit het model van de vleeswording: het goddelijke en menselijke functioneren niet los van elkaar, maar grijpen in elkaar. Dat betekent voor de praktijk van het gebed: niet eerst werken zover ik kan komen en dan in gebed de zaak maar aan God overgeven om Hem mijn werk te laten afmaken. Nee, mijn eigen inspanning staat als gave van God in nauw verband met zijn verhoring van mijn gebed. "De hoogste macht Gods is gelegen in het voorbereiden, scheppen, opwekken van de zelfwerkzaamheid der mensen, die in het gebed haar toppunt bereikt. De hoogste macht Zijner liefde ligt daarin, dat Hij zich door 's mensen gebed laat bepalen."⁷⁹

In de visie van Gunning staat de menselijke voorbede dan ook niet in gespannen verhouding met Gods raadsbesluit enerzijds, of met de onveranderlijke loop van de dingen anderzijds. De gebedsverhoring ligt niet bij voorbaat vast in Gods voorbeschikking (ultra-orthodoxie) of in de vaste natuurwetten (modernisme). De ware samenhang van de dingen is de Geest, de wil van God, die door het geloof in zijn kinderen overgaat.

⁷⁷ *Blikken* III, 356.

⁷⁸ *Blikken* III, 369.

⁷⁹ *Blikken* III, 396.

12.5.6 Het wonder

Mogen wij wonderen verwachten als antwoord op ons gebed? Gunning staat er niet huiverig tegenover. Hij wijdt er in het tweede deel van zijn *Blikken* III zelfs een afzonderlijke beschouwing aan. Hij gaat in op het veel ingebrachte bezwaar dat de vastheid van de natuurwetten de mogelijkheid van het wonder uitsluit. Christenen verdedigen zich doorgaans met het argument dat het wonder een 'verhoogde natuurwerking' is. Gunning gaat een andere kant op door te stellen dat de natuur eigenlijk een tot stilstand gekomen wonder is, een verstild wonder. "De tegenwoordige gelijkmatige wetten zijn niets anders dan de gelijkmatige wil Gods over de natuur. Wanneer Hij deze gelijkmatigheid voor bepaalde bedoelingen naar een hoger plan doorbreekt, om te openbaren dat Hij niet slechts in de natuur, maar ook boven de natuur is, wie zal het Hem beletten?"⁸⁰ Het druist veeleer tegen de natuur in als er geen wonderen zijn. Als God in het begin dingen in het aanzijn riep, die er eerder niet waren, waarom zou Hij dat nu niet meer kunnen? God kan krachten in mens en natuur tevoorschijn roepen die er vroeger niet waren. De voor ons vertrouwde kringloop van opgaan, blinken en verzinken, van geboorte en graf, van wasdom en ontbinding, is in wezen tegennatuurlijk, want een stilstand van de schepping. Een christelijke visie is progressief in die zin, dat God nieuwe krachten en mogelijkheden kan oproepen, die in de kiem in de schepping verborgen liggen maar daaruit niet verklaard kunnen worden. "De natuur is een wondermaagd, die het heil, het hoger Leven wel in zich ontvangen, maar niet uit zichzelf voortbrengen kan."⁸¹

De incarnatie is ook hier het leidende gezichtspunt. De vleeswording des Woords is het hoogste wonder omdat het de eenheid tot stand brengt van het natuurlijke en bovennatuurlijke en omdat het bovendien doorgang geeft naar het Koninkrijk Gods en de hoogste vrijheid. Dit incarnatorisch beginsel gebiedt ook dat lichamelijkheid het einde der wegen Gods is. Het einddoel van de wereld is dat zij een sacrament wordt, een lichamelijke bodem voor de inwoning Gods. De weg daarheen is het offer van de mens, die door gedurige zelfverloochening het aardse aan God opdraagt en met de geest tracht te vervullen. Als voorbeeld geldt Abraham, die de eerste keus van het land Kanaän - het dadelijk grijpbare bezit - aan Lot overlaat om zich te richten op het toekomstig erfdeel in het gelóóf.

Het wonder bereikt een climax in de opstanding van Christus. Want daar breekt het hogere leven door het lagere heen teneinde dit op te heffen, te verlossen en te verheerlijken. Dit is de kern van het wonder. Onze wedergeboorte vormt een weerspiegeling van de opstanding, omdat daarin het hogere, goddelijke leven onze gevallen natuur niet verstoort, maar herschept, opheft en terechtrengt. Het bijbelse wonder vraagt ver-wondering en Gunning grenst dit af naar twee kanten. De zgn. wonderen in het heidendom zijn geen echte wonderen, maar voortbrengselen van menselijke fantasie en afgoderij. Daarom hebben ze geen geldigheid. Aan de andere kant heeft Gunning moeite met de dogmatische fundering van wonderen in de rooms-katholieke kerk. Deze beschouwt zichzelf

⁸⁰ *Blikken* II, 39.

⁸¹ *Blikken* II, 41.

als een voortzetting van de incarnatie en stelt de verzoening van Christus tegenwoordig in het misoffer en in het wonder van de hostie. Uit deze verlenging van de incarnatie volgt dan vanzelfsprekend het voorkomen van (genezings)wonderen. Gunning zegt hierbij: "Overigens zij het verre van ons, het voortdurend bestaan der wonderen te loochenen. Zekerlijk, door het geloof in den verhoogden Heer geschieden gebedsverhooringen, zieken worden genezen, profetiën worden gegeven. Maar deze wonderen hebben, in onderscheiding van de bijbelsche, welke 'in geen hoek geschied zijn', en voor ieders oogen zich als werk Gods of anders van den Overste der booze geesten voorstelden, een meer *privaat* karakter. Zij behooren meer tot den naasten bijzonderen kring, in welken zij geschied zijn, en kunnen op algemeene gelding geen aanspraak maken."⁸² Gunnings kritiek richt zich dus op het beperkte en lokale karakter van toenmalige wonderen met name in de rooms-katholieke sfeer, terwijl het bijbelse wonder aanspraak kan maken op algemene geldigheid. Deze kritiek komt ons overigens merkwaardig voor.

Hij is verder van mening dat het bijbelse wonder nooit in spanning staat met de natuur. Voor de Israëliet was immers alles wat in de natuur plaatsgreep een wonder van de vrijmachtige God. Beslissend voor het wonder is dan ook niet of het tegen de wetmatige samenhang van de dingen ingaat, maar of het in direct verband staat met het Koninkrijk. Zo kan Gunning zeggen dat het wonder de hoogste natuurwet is, die de andere natuurwetten niet verstoort, maar voltooit.

Christus zelf is het wonder bij uitstek, die tijdens zijn rondgang op aarde de samenhang van de wereld niet heeft verstoord, maar de chaos als gevolg van de zonde weer tot een welgeordend geheel, tot een kosmos heeft gemaakt en het ware beeld van de mensheid opgericht. Hoe heeft Christus dit gedaan? Gunning wijst op Jezus' persoonlijkheid: "De kern, het eigenlijke binnenste van die persoonlijkheid, haar zedelijk geestelijk gehalte spreekt in Zijn daden en woorden. Maar de *strekking* van Zijn wezen en van Zijn macht, de strekking die Hij heeft om eenmaal de geheele wereld ook stoffelijk te verlossen, die openbaart Hij profetisch in Zijn wonderen, als aanduiding, aanvankelijke grondlegging van hetgeen éénmaal in volle heerlijkheid zal aanwezig zijn. In Hem is de macht Gods gebleken niet neerwerpend maar opheffend te zijn. De almacht Gods is de almacht der liefde (...) Christus is het groote wonder Gods, en dit wonder is nu tegelijk de ware, hoogste natuur, een menschelijk leven der volkomen heiligheid en liefde, om ons door zich tot de bron van *alle* leven, tot God de levensbron voor mensch en natuur, terug te leiden. In zijn *persoon*, als de binnenste kern van al Zijn daden en woorden, in *Zichzelven*, leert Hij ons den *weg* kennen, die tevens de Waarheid en het Leven is. Zoo hebben wij dan nu, als wij in Christus zijn, geen wonder dat een ontkenning van de natuur, en geen natuur, die ontkenning van het wonder zou zijn."⁸³

Om de betekenis van Jezus te illustreren, gebruikt Gunning het beeld van drie concentrische cirkels: de buitenste kring wordt gevormd door de geschapen

⁸² *Blikken* II, 53v.

⁸³ *Blikken* II, 58v.

natuur, de volgende stelt de mensheid voor met haar geschiedenis. De binnenste kring is Israël, het uitverkoren volk, waarvan Christus het middelpunt is. Jezus nu is opgevaren ten hemel, d.w.z. boven de mensheid en boven de zichtbare natuur, en Hij trekt nu van boven die drie levenskringen naar zich toe in een beweging naar verheerlijking. Zij streven langzaam, soms stroef, op naar Hem volgens de wet van de aantrekking. Gunning concludeert uit dit beeld: "Drievoudig is Zijn hoogheerlijke zegepraal. In Zijn *dood* heeft Hij getriomfeerd over de *wereld*, door onder haar te bezwijken. In Zijn *opstanding* heeft Hij, door de doodswet der natuur te verbreken, de *natuur* genezen. In Zijn *hemelvaart* heeft Hij het verplaatste middelpunt der natuur weder hersteld, en den troon Zijner majesteit, volgens de hoogste natuurweg, die der *aantrekking*, tot beheerschend middelpunt aller dingen verheerlijkt (Joh. 12:32)."⁸⁴

12.5.6.1 Conclusie

Gunnings visie op het gebed en het wonder wijst op openheid om wonderen van (lichamelijke) genezing te verwachten. Deze wonderen zijn niet 'contra naturam', maar uitdrukking van de hoogste natuurwet. In deze wonderen zet het leven van Jezus zich voort, tot in het fysieke toe, volgens de wet van de verheerlijking, welke sinds de Hemelvaart van Jezus geldt. Hoewel in de rooms-katholieke traditie van dergelijke wonderen wordt getuigd, stelt Gunning zich hiertegenover terughoudend op. Het genezingswonder heeft een christologische grondslag (incarnatie en opstanding) en een pneumatologische actualiteit. Gunning spoort aan om door het gebed gaven en krachtwerkingen van de Geest te zoeken, zoals die in de vroegchristelijke gemeente voorkwamen.

12.6 ESCHATOLOGIE

12.6.1 De prediking van de opstanding

Gunning heeft zijn gedachten over de eschatologie neergelegd in zijn geschriftje *De prediking van de Toekomst des Heeren*. Daar vinden wij vóór alle overwegingen opnieuw het *primaat van de opstanding*. In de opstanding wordt namelijk de toekomst voorafgebeeld en present gesteld. De opstanding is de hoofdinhoud van het evangelie en de grondslag van de eschatologie, zo stelt Gunning. Ze is een kracht die zich voortplant in de vernieuwing en verheerlijking der dingen en dit geschiedt door de *prediking*. Van hieruit kan hij de prediking wel *het woord der toekomst* noemen. Zijn eerste stelling in het boekje luidt dan ook: "In die prediking heeft alles betrekking op het Einde dat den tijd der oude Bedeeling vervult. Evenzoo draagt dus de waarlijk christelijke prediking ten allen tijde een eschatologisch karakter."⁸⁵ Heel het evangelie is eschatologisch van aard en daarom kan de leer der laatste dingen niet een laatste of afzonderlijk element of bestanddeel van de theologie vormen. Nee, zij is het *beheersend gezichtspunt* van waaruit alles wordt beschouwd: "Wij zijn diep overtuigd dat, evenals in de eerste

⁸⁴ *Blikken II*, 72.

⁸⁵ J.H. Gunning, *De prediking van de Toekomst des Heeren*, Utrecht 1888, 17.

eeuw de geheele geloofsbelijdenis als met rugwaarts gaande beweging van de eschatologie uit gevormd werd (...) de vernieuwing onzer dogmatiek en prediking welke de eisch dezes tijds is, ook van de eschatologie zal moeten uitgaan."⁸⁶ Vanuit de eschatologie komen alle dogmatische leerstukken in het juiste perspectief te liggen: "Vergeving, verzoening, rechtvaardiging, heiliging, alles is door Christus' opstanding en door de gave des Heiligen Geestes, dus door datgene wat de eschatologie als bewerking van het Einde doet kennen, uit het gebied der waarheid die buiten ons staat, overgebracht tot het gebied der waarheid die in ons levenskracht is geworden."⁸⁷ Hieruit volgt dat de prediking, en daarmee de eschatologische beweging, *zedelijk* van aard is.

12.6.2 De verhouding reeds - nog niet

Hoe ligt de relatie tussen het reeds verkregen en nog uitstaande heil bij Gunning? Hij zet in bij het eerste. Het eschatologische leven is in Christus geopenbaard en verborgen in God. Ons burgerschap is in de hemel. Wij zijn met Christus in de hemel overgezet. Dat is onze eigenlijke en feitelijke staat. De volle realisering daarvan hier op aarde is echter nog toekomst. "Eerst namaals zal het openbaar worden. Maar hier beneden werkt het de kracht, den moed, de onverwinnbare vastheid waaraan onze zware tijden behoefte hebben."⁸⁸ Leven in verwachting van de toekomst des Heren betekent nu: "alles van de hoogte der eeuwigheid uit te zien; daarin te wonen, omdat wij er in overgezet zijn."⁸⁹ Vanuit het 'reeds' van het heil groeien wij in de verwachting. "Ons leven is nog met Christus verborgen in God, (Kol. 3:3,4) als eene geboorte die nog in den moederschoot besloten ligt. Het moet nog geopenbaard worden, maar het is dat nog niet (1 Joh. 3:2). En dat niet alleen, maar ook de schepping zelve zucht: ook zij heft, als in geboortsmart, klagend het hoofd op en ziet den mensch aan, van wien het afhangt om, door tot de vrijheid der kinderen Gods te komen, ook haar mede te bevrijden en den Koning in zijn toekomst tegemoet te voeren (Rom. 8:19-23). O heerlijke taak der prediking! Deze wereld ligt in den Booze, in zijn macht, onder zijn heerschappij, al is die in beginsel reeds gebroken."⁹⁰ Gunning hecht dus, zoals we al eerder signaleerden, grote waarde aan de prediking. De prediking helpt de toekomst, die zij aankondigt, zelf toe te bereiden. De prediking roept deze toekomst óp, omdat zij eschatologisch is.

Overweging van ons

Omwille van de werking van het Woord tendeert Gunning naar een *zich realiserende eschatologie*. Deze notie klinkt in de volgende uitspraak: "Zoo moet ons vleeschelijk bestaan naar lichaam en ziel van den Geest al meer en meer doordringen, met de krachten der eeuwigheid, der toekomstige wereld gesterkt worden, gelijk de vrucht door

⁸⁶ J.H. Gunning, a.w, 87. A.A. van Ruler grijpt in 1947 op deze uitspraak terug in zijn dissertatie *De vervulling van de wet*, 2^e dr., Nijkerk 1974, 21 en 26. Zie hoofdstuk 14.1 noot 1 en 14.2.2 noot 9.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ J.H. Gunning, a.w, 63.

⁸⁹ J.H. Gunning, a.w, 64.

⁹⁰ J.H. Gunning, a.w, 72v.

den zonnestraal rijpt."⁹¹ Toch gaat dit niet zover als een theologia gloriae, zoals we die bij K.J. Kraan aantreffen. Bij hem wordt de nieuwe wereld (Rom. 8:22) nú al geboren, bij Gunning nog niet.

Gunning hield er overigens concrete eschatologische verwachtingen op na. In 1860 verklaarde hij, in een recensie van een boek van Isaac da Costa over de Handelingen der Apostelen, het in hoofdzaak met diens chiliastische overtuigingen eens te zijn.⁹² Hij wees echter de berekeningen van Engelse theologen omtrent het naderende wereldeinde van de hand. Ook deelde hij met R. Rothe diens gedachte van de hogere eenheid van kerk en staat in het Koninkrijk Gods. Met de Apostolischen geloofde Gunning in de toekomstige, persoonlijke wederkomst van Christus om *hier op aarde* "zijn koninkrijk op te richten en *met zijne heiligen* te oordeelen over levenden en dooden."⁹³

De belijdenis van de wederkomst van Christus vormde voor Gunning een sterke impuls tot heiligmaking. In het voetspoor weer van Da Costa verwachtte hij een nationale bekering van Israël en het wonen van het Godsvolk in het land der belofte met Jeruzalem als hoofdstad. De heiden-christenen zullen eens in het gereinigde en gelovig geworden Israël worden ingevoegd. De hele kerkgeschiedenis en ook de kerk-inrichting is een voorlopige zaak. "Als de vervulling daar is, dan zal Israël zalig worden, en het 1000 jarig rijk breekt aan."⁹⁴

12.7 DIENST DER GENEZING?

GUNNING EN DE OPWEKKINGSBEWEGINGEN

Wij vinden bij Gunning geen aanzet tot een dienst der genezing vanwege de kerk. Wij hebben bijvoorbeeld geen aanwijzing gevonden voor de blijvende actualiteit van Jakobus 5:13-16. Wel roept hij op om Jezus' (genezende) leven door eigen geest, ziel en lichaam te laten stromen, onder meer middels de sacramenten, in het bijzonder het Avondmaal. Bovendien wijst hij op de noodzaak om weer ernstig te bidden voor de verlorengene gaven en krachten van de Geest (vooral de profetie), zonder welke de gemeente tot geestelijke armoede is veroordeeld. Men zou verwachten dat Gunning affiniteit heeft gevoeld met de toenmalige opwekkingsbewegingen (o.a. in Amerika en Engeland), die eveneens nadruk leggen op het werk van de Geest en lichamelijke genezingen. Toch heeft hij de aansluiting nooit kunnen vinden. De Anglo-Saksische volksaard, waar veranderingen dikwijls stootsgewijs en met sterke tegenstellingen gepaard gaan, past niet bij onze nationaliteit. Bovendien heeft hij ook fundamentele theologische bezwaren.

Die betreffen in de eerste plaats zijn afkeer tegen het individualisme, dat hij in de opwekkingsbewegingen aantrof, maar ook in brede lagen van de orthodoxie en in

⁹¹ *Blikken* IV, 242.

⁹² *Semmelink*, 25.

⁹³ *Semmelink*, 96.

⁹⁴ *Semmelink*, 100.

de maatschappij. Gunning wijst op de prioriteit van de gemeenschap en op de Geest die aan de gemeente is geschonken en van daaruit aan de enkele gelovige. Dus eerst de gemeenschap, dan het individu. "Het gemeenschappelijk *leven*, de gemeenschap des bloeds, *was* er vóórdat aan dat leven zelf geloofd werd met bewustheid, en vóórdat op grond van dat leven een onderlinge liefde kenbaar werd. Zoo is ook de christelijke kerk één huisgezin, en het leven dat de grond des geloofs en der liefde is, dat leven is geschonken in het *Doopverbond* (...) Eén lichaam is het en één geest. Niet *één geest* slechts, maar vooraf *één lichaam*, en op grond daarvan één geest."⁹⁵

Het gesignaleerde individualisme leidt doorgaans ook tot een miskenning van de natuurlijke bemiddeling van het werk van God in deze wereld. De natuurlijke ordeningen zijn dragers van het geestelijke. Maar in opwekkingskringen ontkent men dat de maatschappij, waarin men leeft, veel te maken heeft met het Koninkrijk van God: men ziet beide haaks op elkaar staan. Het individualisme beperkt verder de eschatologische verwachting tot de redding van afzonderlijke zielen.

Gunning stoort zich ook aan een eenzijdige voorstelling van de werking van de Geest, alsof deze vooral momentaan, als een bliksem, inslaat in het leven van een mens. Waarachtige bekering blijft niet staan bij het begin, maar strekt zich uit over het hele verdere leven van de gelovige. De opwekkingsprediker Pearsall Smith beschrijft het nieuwe leven in twee stappen: eerst een overgave van de wil tot verlossing van de schuld en tot verzoening (dan is men bekeerd en in Christus geborgen). Maar een tweede stap is daarna nog nodig, namelijk de overgave tot volkomen heiligmaking. Gunning verwerpt dit onderscheid. Echte bekering is totaal. De eerste overgave is slechts een opwekking, die op zichzelf niet zaligmakend is: opgewekt is nog niet bekeerd. Beide zijn noodzakelijk en mogen niet uit elkaar worden gelegd in de tijd.

Verder heeft hij bedenkingen tegen het bidden om een nieuwe uitstorting van de Heilige Geest, zoals dat in de kringen van het revivalisme gebeurt. Alsof het geen Pinksteren is geweest! Niet zozeer de ernst van dit verlangen stoort hem, als wel het woordgebruik. De Geest is uitgestort met Pinksteren, éénmalig en sindsdien wóont de Geest in de gemeente. Dit hoeft niet overgedaan te worden. Wel kan de Geest in de gemeente uitgeblust zijn. Dan is het zaak te bidden om een nieuwe bezieling met de Geest, opdat Hij weer vaardig wordt over uitgebluste christenen! In reactie op de Revival-beweging, die vanuit Engeland naar het vasteland overwaaide, schreef Gunning in 1875 zijn *Geestelijke opwekking (Revival)*⁹⁶ en ontwikkelde hij zijn realistisch-sacramentele opvatting van mededeling van goddelijk leven.

12.8 RAAKVLAKKEN MET DE CHARISMATISCHE BEWEGING

Na deze vrij uitvoerige uiteenzetting stellen wij de vraag: waar zitten nu in

⁹⁵ *Blikken* III, 308.

⁹⁶ Amsterdam, 1875.

Gunnings theologie openingen naar het thema van genezing en daarmee ook raakvlakken met de hedendaagse charismatische vernieuwing? Vanuit het voorafgaande menen wij de volgende punten te kunnen noemen.

1. Ten eerste willen wij wijzen op Gunnings *openbaringsbegrip* in het algemeen. God openbaart zich niet alleen in woorden of oordelen, maar door ons actueel goddelijk *leven* mee te delen. Wij denken hierbij aan het adagium van de ethische theologie dat de waarheid 'ethisch' is, d.w.z. het bovennatuurlijke heeft een zedelijke zijde, is levensbeginsel en levenskracht. Gunning heeft op de genezende werking van deze levenskracht gewezen.⁹⁷

Hij wijst bij herhaling op het realisme van Gods Woord, "hetwelk overal en altijd het afgetrockene haat, omdat het de diepste waarheid van Gods Woord steeds in de verheerlijking van het lichamelijke, in de doordringing van geest en stof erkent, en in de lichamelijkheid het einddoel van alle Gods wegen te gemoet ziet. Ja, het *geestelijk* verstand leidt tot *realisme*; want *geest* is nooit en nergens het afgetrockene, dat tegen het lichamelijke overstaat, het lichamelijke bestrijdt of ontkent; neen, integendeel, de geest openbaart zijn triumpf daarin, dat hij het lichamelijke niet vernietigt maar doordringt en verheerlijkt."⁹⁸ Alweer: bijbels realisme. Gunning heeft een afkeer van abstracties, niet alleen van filosofische, maar ook van geestelijke aftreksels. De werkelijkheid van leven, die God ons schenkt, is dus meer dan alleen toezegging of aankondiging. Dit leven heeft een fysieke dimensie en wordt op grond van Christus' opstanding en hemelvaart ons deel. De notie van de verheerlijkte, vernieuwde lichamelijkheid vloeit voort uit het leven dat uit God, uit zijn persoonlijkheid door de Geest wordt medegedeeld.⁹⁹

2. Vervolgens ontwerpt Gunning een *christologische antropologie*. Het Woord is *vlees* (mens) geworden. Heel zijn theologie is overigens "een doordenken van de reikwijdte der *incarnatie*."¹⁰⁰ Dit incarnatorisch uitgangspunt werkt als een beginsel sterk door. Jezus is in een menselijke ontwikkeling geworden wat Hij van eeuwigheid al was, namelijk Gods Zoon in kracht. Hij wilde dit worden als ons hoofd, opdat zijn gemeente, in oriëntatie op Hem, dezelfde ontwikkeling zou doormaken.¹⁰¹ De vleeswording van Christus is voor Gunning dus geen kritische gebeurtenis, geen oordeel over de staat van ons menszijn als vlees, maar een

⁹⁷ Bij D. Chantepie de la Saussaye (1818-1874), vader van de ethische theologie in Nederland en geestverwant van Gunning, vinden we deze expliciete verbinding van het ethische met genezende levenskracht nog niet. Hij richt de aandacht méér op het optreden van Jezus als Geneesheer in de evangeliën en op zijn aanwezigheid in het leven der gelovigen, dan op de pneumatische gave van genezing die aan de gemeente is geschonken. De la Saussaye waardeert dus meer de Gever van genezing dan de gave. Vooral in zijn preken vinden wij hierover prachtige passages. Zie over Matteüs 9:35-38 in: *Al de leerredenen van dr. D. Chantepie de Saussaye*, Nijmegen 1899, deel V, 171-193 (191!); over Marcus 1:29-31 in deel II, 204-222; over Marcus 3:11v. in deel III, 280-298; over Handelingen 3:1-8 in deel II, 320-338 (335!); over Jakobus 5:16 in deel V, 242 en 331.

⁹⁸ *Blikken* I, 196.

⁹⁹ *Blikken* I, 299 onder.

¹⁰⁰ J.M. Hasselaar, *Al luisterend*, Utrecht 1977, 115.

¹⁰¹ *Blikken* III, 298.

vormgevend beginsel, dat leidt tot verheffing en verheerlijking van ons menselijk bestaan. Of zoals Zoutendijk het formuleert: "Incarnatie is meer dan een 'einmalig' heilsfeit. Het is een alles doordringend beginsel, een model van al Gods handelen in en door ons. In de vleeswording komt aan het licht, hoe diep wij mensen van huis uit met God verbonden en op Hem aangelegd zijn. In de godmenselijke persoon van Christus is het ideaal van waarachtige humaniteit gerealiseerd. Dit geschiedde in een menselijke ontwikkeling, welke door de Geest in het leven van de gelovigen wordt gereproduceerd (...)." ¹⁰² Dit voert ons naar de pneumatologie.

3. De *pneumatologie* dient bij Gunning dan ook de antropologische uitwerking van dit incarnatorisch uitgangspunt. Pneumatologie in dienst dus van de antropologie. De Geest brengt het - genezende - leven van Jezus en van de Vader in ons over, past de menswording in ons toe en realiseert het beeld Gods in ons. We kunnen in dit verband met Zoutendijk van *reproductie* spreken. De ontwikkeling, die Christus heeft doorlopen, maakt zijn gemeente als zijn lichaam op dezelfde wijze mee. Dit is mogelijk omdat sinds Pinksteren de Geest in de gemeente is. ¹⁰³ Dat gaat met zedelijke strijd gepaard: de Geest leidt ons door de gerichten over het vlees tot herschepping, d.w.z. tot vernieuwd geestelijk-lichamelijk leven. Zo worden wij persoonlijkheid. Hierbij zij opgemerkt dat Gunning, met zijn nadruk op het humanum en op leven en persoonlijkheid, op de lijn staat van de grote negentiende-eeuwse vraagstellingen.

Het werk van de Geest wordt middels de Woordverkondiging tevens eschatologisch aangedreven.

4. Het leven, dat God ons in Christus door de Geest schenkt, heeft de kwaliteit van *geestelijke lichamelijkeid*. Wij worden omgevormd naar het beeld van Christus en dat heeft een fysieke kant. Gunning legt uit wat hij daaronder verstaat. "En van haar geestelijk-lichamelijken aard getuigt het geestelijk-lichamelijk lichaam, waarmee de verheerlijkte Christus in haar is ingegaan bij Zijn hemelvaart. Deze verheerlijkte lichamelijkeid is van *onze* gevallen, verdorven, der ijdelheid onderworpen lichamelijkeid *dáárin* onderscheiden, dat zij van alle stoffelijkeid, zwaarte, duisternis en onderworpenheid aan de verderving geheel vrij is. Zij is de volkomen wederkerige doordringing van inhoud en vorm, van leven en licht: geen boei of bezwaring door den geest, maar zijn volkomen tot alle dienst bereid werktuig (...) Niet *zonder* ruimte en *zonder* tijd zal die verheerlijkte lichamelijkeid wezen; doch het is een bestaanswijze, waarin de ruimte niet langer tegen het oneindige overstaat, noch de tijd tegenover het eeuwige, maar beide innig verbonden zijn." ¹⁰⁴

5. Dit verheerlijkt-lichamelijke leven wordt ons niet alleen christologisch-pneumatologisch in geloof en *gebed* medegedeeld (de subjectief-individuele lijn

¹⁰² A.J. Zoutendijk, *Geest en humaniteit bij J. H. Gunning Jr. II (slot)*. Een studie over deel III van "Blikken in de Openbaring", in *BCT* nr. 34, Ursula en metgezellinnen 1994, 54.

¹⁰³ *Blikken* III, 320.

¹⁰⁴ *Blikken* I, 299v.

bij Gunning), maar ook *sacramenteel* doorgegeven in doop en Avondmaal (de objectieve lijn). Door de doop immers worden wij feitelijk *overgezet in* en door het Avondmaal worden wij *gevoed met* het nieuwe leven, dat Christus ons verworven heeft: "Ik ben met u, dat is de kracht des doops, waardoor hij van bloot teken of uitwendig zegel, tot *mededeling* van het leven des Heeren wordt. Ik ben met u, dat is kracht des avondmaals, des tweeden Sacraments. Bestaat het leven, zoo moet het noodzakelijk *gevoed* worden. Daarom geeft de Heer ons Zijn avondmaal, de mededeeling van Zijn verheerlijkt lichaam en bloed, opdat wij geestelijk-lichamelijk met Hem vereenigd worden."¹⁰⁵ Was gedurende Jezus' aardse omwandeling zijn lichaam het bemiddelende orgaan, waaruit dit nieuwe leven toestroomde, nu geschiedt dit vanuit de hemel door bemiddeling van zijn Geest.

12.9 CONCLUSIE

Ondanks deze overeenkomsten met de charismatische beweging, kan Gunning toch niet komen tot een dienst der genezing. Wel pleit hij voor nieuwe aandacht voor en ernstig gebed om de charismata en voor een opnieuw aangeraakt worden door de Geest van Pinksteren. Openingen naar de dienst der genezing zijn dus aanwezig. Toch heeft hij overwegende bezwaren tegen de manier waarop dit alles gestalte krijgt en beleefd wordt in de toenmalige hem bekende opwekkingsbewegingen.

Gunning is te veel een hervormd theoloog. Hij zoekt primair geestelijke vernieuwing en genezing van de gemeente door middel van een juist inzicht in en een rechte bediening van Woord en sacramenten. Langs deze weg moeten de Geestesgaven opnieuw ontdekt en beoefend worden.

Wij beschouwen Gunning echter wel als een vroege voorloper van de charismatische vernieuwing in Nederland, omdat hij het lichamelijke integraal heeft opgenomen in een doordacht theologisch ontwerp. Men kan hem zien als een verbindende figuur tussen de universiteitstheologie en de latere charismatische spiritualiteit. In zijn tijd stond hij daarin echter nog alleen.

¹⁰⁵ *Blikken* III, 329.

13.1 INLEIDING

Een van de toonaangevende hervormde theologen van de vorige eeuw in het Nederlandse taalgebied is dr. Oepke Noordmans (1871-1956). De uitgave van zijn geschriften in tien delen *Verzamelde Werken* heeft de toegankelijkheid van deze theoloog de laatste vijftientig jaar enorm vergroot.

Noordmans heeft Gunning persoonlijk gekend en in de jaren 1891-92 colleges bij hem gevolgd. Hij was zeer gecharmeerd van zijn persoonlijkheid, van zijn bewogen pessimisme, zijn levenslange, toenemende agonie - zijn doodstrijd met het heidendom in de gestalte van Spinoza en het naturalisme van de negentiende eeuw -, maar ook van zijn gelovig optimisme, zijn hele eschatologische, op de toekomst van Christus gerichte levenshouding.¹ Noordmans heeft ook kennis genomen van Gunnings *Blikken in de openbaring*, die hij vergeleek met een middeleeuwse 'summa'. Gunnings aandacht voor het lichamelijke, welke voortkwam uit zijn denken vanuit de incarnatie, moet hem dus niet zijn ontgaan. We zijn dus benieuwd of Noordmans de lijn van zijn leermeester overneemt en dóórtrekt. Het pad is bij wijze van spreken voor hem al geëffend. Vanuit Gunning zou hij een theologie van het lichaam kunnen ontwikkelen met bijbelse aandacht voor ziekte en genezing. Noordmans heeft dit echter niet gedaan en is een andere richting ingeslagen, maar heeft het erfgoed van zijn geestelijke vader wel kritisch verwerkt.

We willen zien of er in Noordmans' theologie momenten liggen, die toch een aanzet kunnen vormen voor een dienst der genezing. We beginnen met de vraag te stellen waar Noordmans ziekte op terugvoert. We komen dan als vanzelf in de scheppings- en zondeleer terecht.

Vervolgens kijken we naar enige meditatie's, waar het thema van ziekte en misdeeldheid expliciet aan de orde komt. De dogmatische locus die daarbij in zicht komt, is de voorzienigheid, mede ook in haar verhouding tot het wonder. Verder nemen we Noordmans' opvatting van de (bijbelse) geschiedenis onder de loep en de plaats van het lichaam daarin. Tenslotte maken we enige kanttekeningen bij Noordmans' pneumatologie en zijn correctie van de ethische theologie.

Hieruit proberen we ten besluite enige gevolgtrekkingen te maken.

13.2 WAAR LIGT DE OORSPRONG VAN ZIEKTE?

13.2.1 Schepping en val

Noordmans spreekt zich nergens direct uit over deze vraag. Maar duidelijk is wel dat ziekte besloten ligt in de van zonde doortrokken schepping. Aan de aanwezigheid van ziekte kunnen we zien hoe het met ons is gesteld. De schepping openbaart niet alleen onze val, maar ook onze ellende, waaronder ziekte gerekend

¹ O. Noordmans, "Johannes Hermanus Gunning", in: *Verzamelde Werken* 3, Kampen 1981, 349. Afgekort met: VW.

kan worden. Ziekte wortelt dus in de schepping, d.w.z. in de *zondige* schepping. In dit verband is het goed om erop te wijzen dat Noordmans een gelaagd scheppingsbegrip hanteert. Er is drieërlei schepping.²

1. Daar is in de eerste plaats de oorspronkelijke schepping, zoals uit Gods hand voortgekomen. Déze schepping kennen wij niet. Ze is voor ons een onaanschouwelijke werkelijkheid. Ook de gedachte van een voorafgaande chaos is ongeoorloofd, want een te zeer begripsmatige conclusie, die wel in de school (filosofie) maar niet in de kerk gebruikt kan worden. De schepping is het principeel onkenbare. In deze schepping - als onaanschouwelijk begin - komt ziekte niet voor.

2. Daarnaast is er de schepping zoals wij die kennen en beleven, namelijk als empirische werkelijkheid. Dit is de schepping in naïeve zin als constateerbare werkelijkheid met velerlei gestalten. Ook het lichaam is een gestalte, is als scheppingsvorm fenomenaal aanwezig. Midden in deze schepping staat het kruis opgericht als een negatieve kwalificatie van deze werkelijkheid, want zij ligt verloren in zonde, schuld en dood. Maar tegelijk breekt in en bij dit kruis de nieuwe schepping door. In deze context hebben wij de cryptische uitspraken van Noordmans te plaatsen als: "Scheppen is scheiden",³ en schepping is "een plek licht rondom het kruis."⁴ Daar wordt de zonde openbaar en het goede van het kwade gescheiden. Zo staat bij Noordmans het kritische scheppingsbegrip tegenover het naïeve.

3. Vanuit het heil in Christus is God bezig met het proces der herschepping in de geschiedenis. De vormen van de naïeve schepping worden door de Geest afgebroken, d.w.z. bevrijd uit hun ellendige staat en geschapen tot zijn gestalte. Ze krijgen een andere, nieuwe vorm, maar toch de andere van die eerste: het is de schepping zelf die wordt gered, die onder het oordeel des Geestes wordt behouden. Ook het lichaam gaat mee in deze beweging van breking en herschepping.

Typerend bij Noordmans is de nadruk op dit scheidende, oordelende werk van de Geest. Miskotte heeft Noordmans' scheppingsleer dan ook forensisch genoemd: schepping is "was mit der Welt *in foro Dei* geschiedt."⁵ De schepping als niet-empirisch gegeven bestaat alleen in Gods oordeel, dat van buitenaf op de werkelijkheid wordt toegepast. Anders gezegd: schepping is een bijbels, christelijk begrip en hoort in de theologie, niet in de filosofie (school) thuis.

We kunnen dan ook zeggen dat schepping, in de zin van herschepping (sub 3), een eschatologisch gebeuren is: "Deze schepping draagt een eschatologisch karakter. Zij komt van het einde uit en niet van het begin. Het werk van de Geest is voltooiend. Het heeft plaats 'in de laatste dagen' (Hand. 2:17). Van de voleinding

² Zie hiervoor uitvoerig: H.W. de Knijff, *Geest en gestalte*. O. Noordmans' bijbeluitlegging in hermeneutisch verband, Wageningen 1970, 39-42.

³ O. Noordmans, *Herschepping*, Amsterdam 1956, 81v. In: VW 2, Kampen 1979, 251.

⁴ *Herschepping*, 70; VW 2, 245.

⁵ O. Noordmans, *Das Evangelium des Geistes*, met een inleiding van K.H. Miskotte, Zürich 1960, 21.

uit brengt het alles tot stand."⁶

Wij kunnen concluderen: ziekte valt onder de nood van deze gevallen, empirische werkelijkheid. Maar de ellende is nooit zonder het aspect van de zonde. En omgekeerd de zonde niet zonder de daaruit voortvloeiende ellende. Beide aspecten doordringen elkaar. Schuld en dood zijn echter weer oordelen Gods, waarin de gevallen mens voor God wordt uitgedreven.

13.2.2 Noordmans' platonisme

Het ontbreken van een positief scheppingsbegrip - de schepping bestaat slechts als onaanschouwelijk begin - en het werkelijkheidspessimisme van Noordmans, heeft de vraag doen rijzen of niet een bepaald filosofisch 'Vorverständnis' (begripskader vooraf) op de achtergrond meespeelt. Dit lijkt inderdaad het geval te zijn: de 'school' van Noordmans is die van het platonisme, evenals bij Gunning. Dat wil niet zeggen dat Noordmans Plato volgt of met hem overeenstemt in de conceptie van een zinnelijke wereld tegenover een alleen voor het zuivere denken toegankelijke ideeënwereld. Het is meer een paradoxale verhouding tot deze constateerbare werkelijkheid: als zinnenwereld is zij het bederf van een hogere orde, maar tegelijk worden wij door haar naar die hogere orde verwezen. De werkelijkheid waarin wij leven, wijst negatief van zichzelf af ('hier beneden is het niet'), maar bezit toch positief het bemiddelende vermogen naar het hogere heen te wijzen. Dit levensgevoel is sterk bij Noordmans en het doortrekt zijn meditatie. Soms leidt dit tot een tegenstelling tussen lichaam en ziel in een opmerking als: "De verhouding tussen lichaam en ziel is niet zo harmonisch als onze anti-ascetische tijd dat met alle geweld wil hebben. Zij is dialectisch. Wat het lichaam bevestigt, ontkent de ziel bijwijlen pertinent; en omgekeerd. Het was niet zo dwaas als men meent, wanneer de middeleeuwer het lichaam soms met 'broeder ezel' betitelde."⁷ H.W. de Krijff stelt dat Noordmans' scheppingsleer platonisch is "voor zover zij handelt over de schepping in 'naïeve', fenomenale zin; zij is antiplatonisch, voor zover zij handelt over het specifieke scheppingsbegrip: de schepping als scheiding. Anders gezegd: Noordmans' scheppingsbegrip is als schoolbegrip platonisch, als begrip der kerk onplatonisch."⁸

13.3 ENIGE MEDITATIES

13.3.1 "Zondaar en bedelaar"

Over de verhouding van zonde en ellende handelt Noordmans expliciet in de meditatie "Zondaar en bedelaar".⁹ De titel verwijst naar twee bekende gelijkenissen van Jezus. In Lucas 18 staan de tollenaar en de farizeeër - ieder op eigen wijze - voor de zondaar, in Lucas 16 staat Lazarus voor de bedelaar. Noordmans ziet beide gelijkenissen op elkaar betrokken. Voor de tollenaar is er

⁶ VW 2, 300; *Gestalte en Geest*, 2^e dr., Amsterdam 1956, 172.

⁷ VW 8, Kampen 1980, 281; *Gestalte en Geest*, 133.

⁸ H.W. de Krijff, a.w., 170.

⁹ Verschenen in de gelijknamige bundel uit 1946 bij Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam, 9-26. In VW 8, 15-25.

vergeving, maar voor de bedelaar vertroosting en genezing. Hieruit concludeert Noordmans dat er een 'evangelie der armen' is, dat evenwijdig loopt met het 'evangelie der zondaren' en dat ook gepredikt wil worden. Want er zijn 'engten der ziel', maar ook 'engten des lichaams'.

Dit tweede aspect is in de kerk vaak verwaarloosd en komt in onze moderne wereld met des te meer nadruk naar voren. Noordmans geeft hier dus een correctie op een eenzijdigheid: de noden van het lichaam wegen even zwaar als de noden van de geest. En het werk van de Geest beperkt zich niet tot de rechtvaardiging van de goddeloze. Want het geloof, waardoor de tollenaar wordt gerechtvaardigd, is voor de bedelaar zijn armoede. "Lazarus gelooft met zijn zweren, met zijn totale ellende. Zijn bestaan is Gods schepping onder een heel kleine hoek; maar het supplement daarvan is de hemel. Natuurlijk is hij ook een zondaar; maar daarover spreekt Jezus bij hem niet. Zijn armoede en ellende brengen hem in de hemel."¹⁰

Noordmans leert hier geen twee wegen tot de zaligheid, waarbij er één buiten Christus om leidt. Nee, de twee wegen, die van de zondaar én van de bedelaar, lopen beide via Christus. De eerste loopt via geloof en bekering, de tweede via armoede en ziekte. Lazarus is dus geen gerechtvaardigde zondaar. Er staat in het evangelie alleen dat hij arm was en daarom het eeuwige leven beërfde. De openbaarwording van het Koninkrijk wordt gekenmerkt door de redding van de lichamelijk ellendige. "De lichamelijke noden staan in de evangeliën in onmiddellijk verband met de komst van het Koninkrijk."¹¹

Hoewel Noordmans dus aandacht vraagt voor de fysieke nood, ligt in deze gelijkenis het gewicht op de armoede en niet op ziekte. Vandaar ook de titel "Zondaar en bedelaar". Een bediening tot genezing ligt zeker niet in zijn intentie. Toch vallen de zieken niet buiten Noordmans' aandacht.

13.3.2 "De misdeelden"

In de meditatie "De misdeelden"¹² gaat Noordmans direct in op de nood van het ziek-zijn. Onder de schare die Jezus volgde, bevond zich een groep, die nog meer en van nature in het evangelie thuishoort dan de schare in-haar-geheel. Het zijn de blinden, kreupelen, melaatsen en doven. Noordmans beschouwt hen als de elite uit de schare, de kern van de apostolische gemeente.

Dat Jezus hun geneesheer was, is volgens hem nog te weinig gezegd. Genezing doelt op een voorlopig heil. Het gaat om veel meer. Noordmans stelt: "Lazarus' melaatsheid en de blindheid van de jonge man uit Johannes 9 hadden nog achtergronden, die hen in wezenlijker verhouding tot het Evangelie deden staan. - Jezus zag een regelrechte betrekking tussen die melaatsheid hier op aarde en de zaligheid in de hemel. En evenzo zag Hij die blindheid als een gelegenheid voor het werken Gods. Het waren allebei geen toevallige krankheden, maar noodwendige voorwaarden voor de komst van het Koninkrijk der hemelen. Ik heb deze groep *de misdeelden* genoemd. Voor een deel zouden zij ook mismaakten kunnen heten. Zij zijn bij de uitdeling van Gods gaven tekortgekomen. Maar dat was geen

¹⁰ "Zondaar en bedelaar", in: VW 8, 20v.

¹¹ VW 8, 21.

¹² VW 8, 294-296. *Gestalte en Geest*, Amsterdam 1955, 149-152.

toeval. Het is opzettelijk gebeurd, met een bepaalde bedoeling. Het klinkt zo hard, mismaakt te zijn. Alsof God bij zijn scheppingswerk even absent was en zich vergiste. Het omgekeerde is het geval. Volgens het Evangelie heeft God aan die scheppingen bijzondere aandacht besteed. Deze mensen zijn meer opzettelijk geschapen dan de anderen. Zij vormen inderdaad een elite, een keur voor Gods koninkrijk. Zij zijn in letterlijke zin voor het Evangelie geschapen. Zij zijn nog weer zeer bijzonder de schare, die bij Jezus hoort en waaronder Hij zijn apostelen uitzendt. Wie in hun geval verkeert heeft als 't ware van nature een plaats in Jezus' koninkrijk, zoals die melaatse en die blinde. Lazarus kwam niet in Abrahams schoot, omdat hij toevallig een gelovige was, maar omdat hij noodwendig melaats was."¹³

Overweging van ons

Hier worden gewichtige dingen gezegd door Noordmans. In de eerste plaats legt hij een direct oorzakelijk verband tussen misdeeldheid op aarde en zaligheid in de hemel. Maar bovendien ziet hij een regelrechte betrekking tussen Gods scheppingswerk en misdeeldheid daarin, tussen schepping en voorzienigheid, schepping en predestinatie! God heeft aan die scheppingen bijzondere aandacht besteed. Zij zijn meer opzettelijk geschapen. "In dit brandpunt van Gods werken vindt men de diepste zin van zijn pottenbakkerswerk (Rom. 9:20v.). Niet de 'vaten ter ere', doch die 'ter onere' heeft God uitverkoren"¹⁴ We kunnen niet ontkennen dat de zieken in het blikveld van Noordmans voorkomen, ja zelfs in het centrum staan. Maar niet hun genezing, maar hun bijzondere verkiezing en zaligverklaring is zijn scopus. Hun heil is eschatologisch en ligt niet in de genezing zelf. Die is op zichzelf een voorlopig en ondergeschikt gegeven.

Er mag dan een 'evangelie der armen' zijn, het evangelie van zonde en genade blijft overheersend. Duidelijk zegt Noordmans dat ook bij de behandeling van het wonder in *Herschepping*.¹⁵ Wonderen zijn meer dan gewone genezingen. "Het zijn gelijkenissen. Om te bewijzen dat Hij de zonden kan vergeven, geneest Jezus de geraakte (Matt. 9). *De genezing is de gelijkenis der schuldvergeving* (Joh. 5:14 - cursief van mij, SMR). Daarmee is niet een vergeestelijking van de wonderverhalen bedoeld. Ze zijn zo gebeurd, evenals Jezus' geboorte, zijn lijden, opstanding, historisch zijn. Maar de wonderen delen in de verborgenheid van de vleeswording en in het symbolisch karakter van alles in het Evangelie. Ze zijn gericht op de voleinding."

De genezingen staan dus in dienst van de schuldvergeving. Het is dan ook geen toeval dat Noordmans de wonderen een plaats geeft binnen het profetische ambt van Christus.

13.3.3 "Jezus op straat"

In deze meditatie bespreekt Noordmans de genezing van de blinde Bartimeüs.¹⁶ Al in de eerste regels introduceert hij weer de reeds gesignaleerde parallellie van

¹³ "De misdeelden", in: VW 8, 294v.

¹⁴ VW 8, 295v.

¹⁵ *Herschepping*, 154. In: VW 2, 291. Noordmans voegt eraan toe dat het moeilijk is om op de rechte wijze over het wonder te preken in de evangeliën. Voor men het weet valt men terug uit het Koninkrijk in de schepping. Het wonder is een verborgenheid die alleen door de Heilige Geest kan worden uitgelegd. Bovendien loopt de prediker gevaar uit de kerk in de school over te gaan. "Het wonder moet niet medisch, maar theologisch worden beschouwd", a.w., 291.

¹⁶ VW 8, 298-300; *Gestalte en Geest*, 155-157.

zonde en ellende: "Er bestaat tweeërlei ellende, een geestelijke en lichamelijke. In de kerk staat de eerste meestal het meest op de voorgrond: de zonde en de schuld, die vergeven moeten worden. In het Evangelie staan ze meer naast elkaar en helpt Jezus soms tegelijk in deze beide noden (Luc. 5:17-26). De verhalen van uitwendige hulp zijn er zelfs talrijker dan die omtrent innerlijke zielzorg."

Jezus is onderweg naar Jericho. Bij het naderen van de stad moet hij de weg delen met een blinde bedelaar, die zijn aanwezigheid laat gelden. Deze roept Hem aan met zijn Messias-titel: "Zoon van David, ontferm U over mij." Noordmans wijst op de zakelijkheid van Jezus' handelwijze: Hij treedt op als een koning die een kort bevel geeft en zo bezit neemt van zijn Rijk (de straat!), als een veldheer met een enkel gebaar of woord. De kerk kan hier lering uit trekken en moet na hemelvaart zich niet van de straat in een gebouw terugtrekken, met ouderlingen en diakenen. De heerweg van het Koninkrijk, de grote publiciteit Gods loopt over de straat van deze wereld, waar maatschappelijk getypeerde mensen met hun zonde en nood voor de dag komen. "God heeft zijn werk nooit in een hoek gedaan en Hij doet het nog niet."¹⁷

Het accent in deze meditatie ligt niet op de genezing van Bartimeüs, maar op de publiciteit Gods buiten de kerkmuren. Noordmans heeft oog voor het werk van God in de wereld. Zondaren zijn in de kerk, maar bedelaars op de wegen. Naast Jezus als Rechter staat Jezus als Geneesheer en Ontfermer. Het evangelie heeft een dubbele inhoud: het gaat over zonde en vergeving, en over ellende en ontferming. De een is niet zonder de ander en beide mogen daarom niet losgemaakt worden van elkaar.

13.4 VAN GESTALTE TOT GEEST

13.4.1 Noordmans' geschiedenisopvatting. Rijk en kruis

Noordmans heeft een eigen geschiedenisopvatting waarin hij uitgaat van een tegenstelling. Onze wereldwerkelijkheid is een tragische werkelijkheid, waarin wel veel gebeurt, maar die geen historie kent, evenmin als bijvoorbeeld het weer. In zichzelf is het leven historieloos. Ten volle historisch is God die zijn 'historiciteit' op onze wereld en ons menszijn betreft. Historie nu ontstaat daar, waar God binnentreedt en in zijn herscheppend scheiden een geschiedenis van heil máákt uit de gebeurtenissen. Historie is dus dat wat God doet en wat ons redding brengt. Deze beweging van openbaring loopt door het OT over verschillende gestalten en figuren. Hiermee komen wij bij een grondwoord in de theologie van Noordmans: gestalte. Wat bedoelt hij daarmee?

God voert zijn koningschap in deze wereld door en incarneert in een bepaalde figuur of maatschappelijke instelling (bijv. het oudtestamentische richter- en koningschap). Deze gestalte verzet zich krachtens haar aard, als vlees, tegen de Geest. De laatste echter verbreekt de zich aan haar scheppingsautonomie vastklampende gestalte door een overmachtige penetratie. Daarbij verwerpt de Geest wat verdwijnen moet en breekt Hij uit de gestalte elementen los om

¹⁷ VW 8, 299.

daarmee verder te gaan en die te vervullen. In dit historische proces van gestalte-op-zichzelf (vlees) naar goddelijke, geestelijke gestalte neemt de aardse gestalte steeds meer geest in zich op, totdat zij naar haar oorspronkelijke vorm verdwenen is en een nieuwe heilshistorische vorm heeft aangenomen: de gestalte is tot geest geworden. Noordmans ziet deze beweging tot een hoogtepunt komen in de Messiaanse gestalte en in het werk van Christus, gezien vanuit het Israëlitische koningschap. De gestalte Gods in Christus gaat evenzeer een weg van breking en ontleding, die aan het kruis zijn climax en voltooiing vindt: daar hangt de ontledigde gestalte. Het hele werk van God op aarde, van schepping tot voleinding, wordt bepaald door deze tegenstelling van gestalte en geest en heeft tot doel de herschepping, d.w.z. de omvorming van gestalte tot geest en de heerschappij van de Geest. Wij hebben boven (in 13.2.1 ad 2) al aangegeven dat ook het lichaam in deze herschepping betrokken is. Noordmans zegt dit wel niet (zijn aandacht gaat er niet naar uit), maar dit valt als consequentie af te leiden uit het feit dat ook het lichaam een 'gestalte' is.

In de bijbelse geschiedenis nu is een voortgang te bespeuren door een toenemende concentratie, het steeds historischer worden van de historie naarmate het kruis dichterbij komt. De Koninkrijksprediking van Jezus in het evangelie is het voorlaatste stadium en heeft een eigen betekenis. Het Koninkrijk der hemelen heeft aan het meer van Galilea, waar Jezus preekt en zieken geneest, even staan beven als een regenboog. Even verschijnt de volmaakte orde der dingen. Noordmans spreekt van een ellips met twee brandpunten - Rijk en kruis -, die geleidelijk samengetrokken worden. In het kruis komt het Koninkrijk tot stilstand en wordt het absolute werkelijkheid: "In kruis (en opstanding) is het historische absoluut, d.w.z. daar geschiedt het hoogste dat geschieden kan, het meest wereldbewegende: de mens wordt tot zonde gemaakt en door God definitief geoordeeld; een nieuw bestaan wordt geboren. Dat is de radicale samentrekking van het leven van Jezus in één punt; daar is het grote historische moment, waarnaast geen ander is te stellen."¹⁸ Het kruis is dus de bezegeling van het Koninkrijk. Alle werkelijkheden zoals vrijheid, humaniteit en broederschap, die buiten het kruis omgaan, ontaarden in het tegendeel. De naam van Jezus noemt Noordmans absoluut historisch omdat aan Hem alle begrip van historie gemeten wordt.

Kortom: de bijbelse geschiedenis is geen relaas van feiten, maar heilshistorie waarin menselijke personen en maatschappelijke instituties door de Geest worden gebroken in een proces van ontleding, dat aan het kruis eindigt. Daar hangt de ontledigde gestalte van Christus, met zijn letterlijk gebroken lichaam, in wie het Rijk onweerstaanbaar doorbreekt.

13.4.2 Pasen, Hemelvaart en Pinksteren

Het kruis is in zekere zin een eindpunt. Daar is de radicale samentrekking van het leven van Jezus in één punt. Alle gestalten van de wereldwerkelijkheid verliezen elke aanschouwelijkheid in de gekruisigde: "Hij had gestalte noch luister (...)

¹⁸ H.W. de Knijff, a.w., 69.

Maar het kruis is ook een keerpunt, want daar zet de nieuwe schepping, de herschepping in. Ondanks al zijn donkerheid is het kruis reeds het begin van de opstanding. Het is een Pyrrusoverwinning van de dood," zegt Noordmans.¹⁹ Uit het duister der ontleding en vernietiging staat de nieuwe mens op. In het kruis ligt het hele Koninkrijk verborgen en met Pasen wordt dit geopenbaard. Door de opstanding verklaart God de zaak van deze gekruisigde als zijn eigen zaak en verleent Hij rechtsherstel aan deze verworpen Messias. En in de opstanding komt de betekenis van deze gebroken en ondergegane, maar juist zo geredde gestalte aan het licht.

Maar heeft Pasen ook voor het lichaam betekenis? Uiteraard: Christus staat lichamelijk op. Toch is dit voor Noordmans niet het belangrijkste. Pasen heeft primair een geestelijk-existentiële betekenis: het nieuwe geopenbaarde leven is het leven in de rechtvaardiging en haar vruchten, en het kind-van-God mogen zijn (Rom. 4:25). Lichamelijkheid en harmonie tussen lichaam en ziel zijn hierbij secundair. Noordmans gaat dan ook niet speculeren over wat er met het lichaam van Jezus gebeurd is. Hij laat het lege graf *als feit* staan en zoekt de geestelijke betekenis ervan: de oude Adam is vernietigd en uit de daardoor ontstane leegte is de nieuwe Adam opgestaan. De (nieuwe) lichamelijkheid komt dus niet voorop, maar is daarom nog niet irrelevant. De geestelijke inhoud van Pasen is gebonden aan de omhulling van de historische gestalte en ook deze laatste is in de bevrijding betrokken. De gesignaleerde dubbele inhoud van het evangelie komt ook hier naar voren: er is verlossing naast verzoening en bevrijding van het lichaam naast die van de ziel. Met De Knijff concluderen wij: het gaat bij Noordmans "om de inhoud des Geestes, maar die verwerkelijk zich in binding aan de gestalte."²⁰

In de tijd tussen Pasen en Hemelvaart verschijnt Jezus aan zijn discipelen in een nieuwe verheerlijkte lichamelijkheid. 'Intermitterend verkeer' noemt Noordmans deze tijdelijke en kortstondige ontmoetingen. De Hemelvaart maakt een einde aan deze intermitterende verschijningen en vormt het slot van het evangelie. "De hemelvaart is eigenlijk het moment, waarop de volledig geworden gestalte terugtreedt om, aldus teruggetreden en vastgesteld, tot haar volle effectiviteit te komen (...) De afgesloten gestalte, het volbrachte heilswerk, het evangelie van het koninkrijk liggen nu gereed om aan de wereld te worden verkondigd en door mensenharten te worden aanvaard in heel hun reddende macht."²¹ Hemelvaart vormt zo de definitieve afsluiting van de incarnatie en is als zodanig een cesuur. Vanaf dat moment gaat het handelen van God zich in een andere gestalte voltrekken en komen we bij Pinksteren.

Pinksteren maakt Pasen effectief en betekent een transpositie van de historische in de existentiële werkelijkheid. Christus krijgt identiteit door de Geest; zonder de Geest zou Hij slechts een historische figuur blijven. Pinksteren geeft dus toegang tot Christus, of met de woorden van Noordmans: Jezus treedt uit de lijst van de evangeliën. Het evangelie wordt een persoonlijk tot ons gerichte brief. De Geest past de opstanding aan ons toe als een inwendige geschiedenis van het

¹⁹ VW 8, 336; *Gestalte en geest*, 203.

²⁰ H.W. de Knijff, a.w., 77.

²¹ H.W. de Knijff, a.w., 75.

mensenhart, dat door het deelhebben aan Christus' lijden ook deel krijgt aan zijn overwinning. De Knijff vat het Pinkstergebeuren als volgt samen: "In het Pinkstergebeuren krijgt Gods werk zijn uiteindelijke vorm: de gestalte Gods, voltooid in kruis, opstanding en hemelvaart, wordt nu door de Geest geapliceerd op en toegeëigend door de mensenwereld. Sterke nadruk ligt hierbij op het afgesloten zijn van de gestalte en op het feit, dat alleen door de Geest deze afgesloten gestalte Gods vruchtbaar kan worden; scherp zichtbaar zijn hierbij de absolute voorrang van de Geest op de gestalte en de draagwijdte van de antepositie van gestalte en geest (...) Pinksteren - dat is de goddelijke beweging welke ons de zin der feiten doet verstaan en die ons geheel doet toeëigenen."²²

Overweging van ons

Hoewel nu het lichaam een ondergeschikte rol speelt in deze heilshistorische vaart, kunnen we toch niet spreken van een spiritualisering bij Noordmans. De geestelijke inhoud immers blijft gebonden aan en verwerkelijkt zich in de historische gestalte. Wel zouden we kunnen zeggen dat het lichaam een sacramentele werkelijkheid is, die als gestalte onder de belofte van de verlossing staat. Dit brengt ons bij het eschatologisch gehalte van Noordmans' pneumatologie.

13.5 HET WERK VAN DE GEEST

13.5.1 Pneumatologie en eschatologie

Noordmans poneert bij herhaling het eschatologisch gehalte van de Geest. Vooral in *Herscheping* valt deze nadruk op. Wij halen een aantal kenmerkende uitspraken aan naast de reeds genoemde.²³

"De Heilige Geest sticht een gemeenschap zowel van personen (de gemeenschap der heiligen volgens de Twaalf artikelen), als van gaven (1 Kor. 12) en goederen (Hand. 2:44). Al deze dingen moeten van het einde uit gezien worden; ze dragen een eschatologisch karakter. Dat betekent geen uitstel of afstel, maar het wil zeggen dat ze zonder de wederkomst van Christus niet gedacht kunnen worden."²⁴

"Genade is dan de samenvattende naam voor de oordelen Gods in de herschepping en de gemeenschap des Heiligen Geestes. Oordelen die van de voleinding uitgaan en alles terecht brengen op het volbrachte werk van Jezus Christus."²⁵

In dit laatste citaat blijkt heel sterk weer het reeds geconstateerde forensisch karakter van Noordmans' theologie. De herschepping als werk van de Heilige Geest bestaat uit een voltooiend scheiding maken tussen ons en de zonde. Dit geschiedt door over de zondaar kritische oordelen uit te spreken vanuit de voleinding. De Geest herstelt dus niet, maar spreekt nieuwe kwalificaties uit. Een zondaar noemt hij een gerechtvaardigd kind van God. Zo oordeelt, scheidt en schept de Geest. Even verder heet het: "De God des bijbels is de God der oordelen (...) Boven de

²² H.W. de Knijff, a.w., 77v.

²³ Zie noot 6.

²⁴ *Herscheping*, 173; VW 2, 301.

²⁵ *Herscheping*, 177; VW 2, 303.

schepping is Hij met zijn oordeel, als de Vader; onder het oordeel, als de Zoon; binnen in ons met zijn oordeel, als de Heilige Geest."²⁶

Tegenover Kuyper stelt Noordmans dat de wedergeboorte in de prediking ook voluit een eschatologisch begrip is. Zij moet belofte en toezegging blijven. Hij vreest anders het gevaar van naturalisme en vitalisme. "Het geloof afleiden uit een kiem, een vermogen in de mens, dat er bij de wedergeboorte ingeplant wordt, is een schoolse manier, die in de kerk niet thuishoort."²⁷

Op dezelfde wijze trekt Noordmans de hele ordo salutis in de vaart der voleinding. "Ook de bekering is van dezelfde natuur als de rechtvaardiging door het geloof. Ze heeft een absoluut en compleet karakter, zoals het hele werk des Geestes (...) Maar de kracht tot bekering gaat van het einde uit. Niet de zwijndraf, maar het feestmaal in het vaderhuis drijft de verloren zoon in de bekende gelijkenis huiswaarts."²⁸

Voorts: "De dingen die wij geloven behoren tot een nieuwe schepping en hebben derhalve een eschatologisch karakter. Het zijn beloften Gods; maar deze beloften zijn geen rustige dingen, maar grijpen in tot op de grond van het leven en brengen alles in beweging."²⁹

En over het christelijk leven schrijft hij: "Onder leven verstaan wij dan een voortgaan onder het kruis in de tijd. De betrekking tot de voleinding wordt daarbij niet verbroken."³⁰ Om die reden is dit leven ook ascetisch van aard.

De heiliging tenslotte is een "teren op de rechtvaardiging en een wachten op de verheerlijking",³¹ en ook dit staat onder de roeping en de kritiek die van de voleinding uitgaat.

13.5.2. Ethische theologie en de genezen christelijke persoonlijkheid

Dit accent op het eschatologisch gehalte van de Geest komt bij Noordmans voort uit reactie op de ethische theologie. Deze zocht, kort gezegd, het dogma met het ethos te omspannen. De leer wil gelééfd worden. "Het wedergeboren hart is de keerzijde van het dogma" (A. Vinet). De bekeerde, vrome mens wordt door de Geest vrijgemaakt tot een vrije, organisch levende persoonlijkheid en deze kan uitgroeien tot een eenheid des levens, waarin het eeuwige leven zich kan

²⁶ *Herscheping*, 181; VW 2, 305.

²⁷ *Herscheping*, 188; VW 2, 309.

²⁸ *Herscheping*, 190; VW 2, 310. In de laatste zin is het overigens precies andersom dan Noordmans zegt!

²⁹ *Herscheping*, 196; VW 2, 313.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Herscheping*, 202; VW 2, 316.

Een afzonderlijke verhandeling over het gebed komen wij in *Herscheping* niet tegen. Wel vinden wij schone passages over het gebed in Noordmans' meditaties (VW 8, 261-268): "Het gebed om recht" van de weduwe in Lucas 18:1-8 (de vraag om recht komt vóór die van brood); "De bede om genade" van de tollenaar in Lucas 18:9-14; en "De levende God" over de Kananese vrouw in Matteüs 15:21-28. In de laatste laat Jezus zich door de vrouw overreden: "... u geschiede *gelijk gij wilt*." Dát is dan ook het verrassende leerpunt: "Deze God mogen wij aanbidden. Deze Vader, wiens wil geschiedt als het Hem berouwt, zodat Hij zijn Zoon geeft. Deze Zoon, die zich laat overreden en tot ons zegt: "U geschiede *gelijk gij wilt*." En deze Heilige Geest, die zulke sterke gebeden uit het mensenhart weet te persen, dat God zijn raad daarnaar verandert (...)," a.w., 268.

afschaduwen.³² Dit spreken over de menselijke 'persoonlijkheid' en 'eenheid des levens' heeft bij de ethische denkers, zoals D. Chantepie de la Saussaye en J.H. Gunning Jr., wel onder speculatief-idealistische zuigkracht gestaan. Toch heeft met name Gunning wel gevoeld dat wedergeboorte en bekering storend op deze eenheid des levens inwerken en wij nemen in zijn denken een toenemende spanning waar, dat deze 'persoonlijkheid' en 'eenheid des levens' onder sterk eschatologisch voorbehoud staan. Deze eschatologisering bij Gunning blijkt o.m. uit zijn Leidse rede van 1890, waarin hij zegt dat de hoogste ethische werkelijkheid de opstanding is. En ze klinkt ook door in zijn in 1888 uitgegeven boekje *De prediking van de toekomst des Heeren*. Noordmans nu heeft de oudere Gunning in Leiden meegemaakt en diens eschatologische kritiek op het ethische ervaringsbegrip toegepast en in zijn latere jaren verder aangescherpt.³³

Vanuit de schepping kan een menselijke persoonlijkheid en eenheid des levens niet bereikt worden. Deze blijven door de zonde en de chaos om ons heen fragmentarisch en gebroken. In de geloofskennis komt alles van Boven, kritisch en zegenend, stelt Noordmans. Dit betekent dat de levenseenheid als een *belofte* is weggelegd en alleen *door het geloof* kan worden toegeëigend. "Een christelijke persoonlijkheid bestaat in zeer onvoldoende mate. De nieuwe mens staat op de oever der eeuwigheid. De Heilige Geest past in de noden van het leven bij gedeelten de waarheden van het eeuwige leven aan onze zielen toe. Het beginsel der eenheid ligt niet in de kleine wedergeboorte, maar in de grote."³⁴ De volheid van zijn is *eschatologisch* van karakter, wordt ons vanuit het einde toegezegd als een oordeel Gods en een mening des Geestes. "Om het zijn te benaderen als volheid, daartoe is iedere directe weg ons afgesneden. Zijn als zaligheid kan geen ander wezen dan dat, wat één is met het Oordeel Gods. Hier, op de afstand des geloofs, ligt het Goede en de 'eenheid des levens', die op iedere andere wijze tevergeefs gezocht wordt."³⁵ Met andere woorden: Noordmans ziet niets in een soort ethische ontologie hier en nu. Nee, de eenheid des levens is eschatologisch, ligt op de afstand van het geloof en komt vóór ons te liggen in het woord der prediking. Hij verwijst ook naar H.F. Kohlbrügge, die de hele idee van een persoonlijkheid, een geestelijk centrum voor de empirische mens, als heidens afwees en stelde dat alleen God buiten hem zijn centrum is.

In het christelijk leven werkt niet het monistisch principe van de organische persoonlijkheid, maar een algemeen 'pluralisme des levens'. "Het hele leven zal niet in culturele geslotenheid, reeds meer dan half genezen van de natuurlijke en zedelijke gebreken en bijna ten halve ontkomen aan de natuurlijke noden en doden, voor God komen te staan, maar als bont geheel van toestanden wachten op de zalving door de Heilige."³⁶ Noordmans' antropologie heeft dientengevolge een noodzakelijk torso-karakter. "Dat geldt ook van de idee der persoonlijkheid. Wanneer ze dient om het zondige leven eenheid en afronding tegenover God te

³² Zie Noordmans' bespreking hiervan in VW 3, 458 e.v. en 471 e.v.

³³ Zie bijv. de artikelenreeks over de ethische theologie in VW 3, 390-504.

³⁴ VW 3, 501.

³⁵ VW 3, 478.

³⁶ O. Noordmans, "Ontwikkeling en toekomst van de ethische theologie", in: VW 3, 479.

geven, is ze niet meer dan een afsluiting van dat zondige leven. De veelheid van menselijke toestanden, behoeften, zonden en noden moet stuk voor stuk open blijven voor de inwerking van de Heilige Geest."³⁷ Rest voor de gelovige niet meer dan dit pluralisme des levens en ook de bede, dat de Geest als Herschepper ons creatuurlijk centrum zal heiligen.

We zien bij Noordmans dus een beweging van de antropologie naar een eschatologisch getinte pneumatologie: een genezen persoonlijkheid, ook in fysiek opzicht, ligt 'op de afstand des geloofs', d.w.z. hoort bij de uiteindelijke vervulling aller dingen.

13.6 CONCLUSIES

1. Er loopt bij Noordmans een *lijn van verlossing* naast die van verzoening. Er is aandacht voor de zieken en misdeelden (Lazarus, Bartimeüs, de schare). Aan dit gegeven verbindt Noordmans consequenties voor de kerkelijke zending en evangelisatie. Maar hij trekt deze lijn niet door naar een bijzondere - pastorale - 'dienst voor de zieken'. Zijn theologie is forensisch, die der oordelen Gods. Daarom heeft het iets docetisch.

2. Dit heeft te maken met Noordmans' visie op de *schepping*. Scheppen is primair 'scheiden', in heilshistorische zin. Scheppen als 'vormen' of 'maken' is een nevenlijn die bij hem op de achtergrond blijft.³⁸ Immers, de oorspronkelijke schepping is voor ons verborgen en onkenbaar. Het lichaam als 'vorm' behoort dan ook tot de schepping in naïeve zin. In deze schepping stoelt het lichaam zich uit in

³⁷ Ibid.

³⁸ Op dit punt is scherpe kritiek geuit op Noordmans' scheppingsbegrip. Zo stelt B. Breek dat er in Genesis 1 weliswaar sprake is van een scheidend en ordenend werken van God, maar dat het veel te ver gaat en exegetisch onverantwoord is om tot de stelling te komen dat scheppen scheiden is. Dit heeft zijn weerslag in Noordmans' christologie: zijn concentratie op het kruis betekent volgens Breek een verkorting van de schepping en de incarnatie: de Zoon van God is mens van vlees en bloed geworden, ook als vorm. Zie B. Breek, "Scheppen is scheiden," in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 3, 1958, 180-208.

Ook B. Wentsel koestert ernstige bedenkingen tegen Noordmans' versmalling van het bijbelse scheppingsbegrip. De bijbel kent dit kritische scheppingsbegrip - scheppen als scheiden - helemaal niet, ook niet als nevenlijn naast het vormen. Dit is een *speculatief* begrip. Deze onderwaardering van de schepping betekent ook dat aan het werk van de Geest in schepping én herschepping tekort wordt gedaan: "Schepping betekent immers het afhankelijk zijn, stoffelijkheid, lichamelijkheid, beeld Gods, continuïteit, gaafheid, goedheid, wet, gerechtigheid. Dit is alles werk van de Geest die de goedheid hiervan in een goedkeurend oordeel beaamt (...) De herschepping is meer dan een simpele restauratie van de oorspronkelijke gaafheid; er is een voortgang in de geschiedenis op weg naar het eschaton; de sarkische mens wordt de pneumatische. Niettemin geldt ook als waarheid van groot gewicht dat in de herschepping de ont-aarde mens hersteld wordt tot het oorspronkelijke door God geschapen beeld (...) Het gevolg van dit kritische scheppingsbegrip is dan ook dat de Heilige Geest onvoldoende zijn vernieuwende kracht in de heiligen als tempel Gods kan openbaren. Zodoende komt ook de leer van de heiliging onvoldoende uit de verf." B. Wentsel, *De Heilige Geest, de kerk en de laatste dingen*. De persoon en het werk van de Heilige Geest. Dogmatiek deel 4a, Kampen 1995, 863.

schone vormen en dat staat bij Noordmans onder verdenking. Want déze schepping ligt in zonde en ellende verloren! Voorzover het lichaam door ziekte is aangedaan, is het een teken van onze val.

3. Dat werkt door in zijn *pneumatologie*. Noordmans is wel een theoloog van de Geest genoemd. Het leidende motief is dat de uitstorting van de Heilige Geest de tegenhanger is van de incarnatie. Dit leidt tot een andere denkwijze dan bij Gunning. Noordmans wil de incarnatie niet verlengen, want de Geest is geen voortzetter van het aardse (genezende!) werk van Jezus, maar plaatsvervanger en vertolker. In zijn herschepping van de dingen beperkt de Geest zich tot de *ordo salutis*. Het gaat immers uiteindelijk niet om de gestalte, maar om de geest. Dit 'platonisme' van Noordmans is er o.i. debet aan dat het lichaam in het Geesteswerk niet tot zijn recht komt. Waarom past Noordmans het herscheppen als scheiden niet toe op het lichaam: dat ziekte wordt gescheiden van het lichaam? Genezing van ziekte blijft zo - mét de idee der persoonlijkheid -, ironisch met zijn eigen woorden gezegd, 'op de afstand van het geloof' liggen.

4. Vanuit het voorafgaande menen wij te mogen stellen dat Noordmans' *eschatologie* streng *forensisch* is. Het gaat om herscheppende oordelen, die door de Geest vanuit de voleinding op ons worden toegepast. Zij is *zich realiserend* voor zover deze oordelen reeds nu van kracht zijn. Maar de feitelijke vernieuwing van de schepping, inclusief de genezing en verheerlijking van ons lichaam, is nog een *belofte* en blijft bewaard tot de dag van de wederkomst.

14.1 INLEIDING

K.J. Kraan heeft zich eens, toen hij sprak over een zich realiserende eschatologie, enthousiast uitgelaten over Van Ruler (1908-1970) en teruggegrepen op diens denkbeweging vanuit het einde.¹ Evenzo heeft J.J. Rebel zich indertijd, in zijn dissertatie over het pastoraat, gebaseerd op de pneumatologie van Van Ruler.² Hier dus een theoloog van de Geest en een denker vanuit het einde. Is Van Ruler misschien een wegbereider van de charismatische vernieuwing? Met deze achterliggende vraag beginnen wij met de verkenning van zijn theologie met als richtpunt de dienst der genezing.

Om nu op het spoor te komen hoe Van Rulers gedachten zich bewegen rondom de thema's van ziekte en genezing, zetten wij in bij de scheppingsleer en zijn gedachten over de lichamelijkheid. Het is immers juist de mens in zijn creatuurlijke bestaan, die op aarde volop mag leven voor God, vervuld van zijn Geest en op weg naar zijn toekomst, waarvan de krachten nu al binnenstromen. Bij Van Ruler zijn schepping, pneumatologie en eschatologie met elkaar verweven.

Aan het eind van dit hoofdstuk hopen wij meer inzicht te hebben verkregen of dit alles leidt of nadert tot een dienst der genezing.

14.2 WAARDERING VAN HET LICHAAM

14.2.1 Het lichaam als schepping

Het lichaam ontvangt bij Van Ruler een positieve waardering, want het is een scheppingswerk van God, gevormd uit het stof dezer aarde. Het menselijk lichaam is levende stof. "En inderdaad: stof zijn wij; wij horen thuis op deze aarde en in al deze stoffelijkheid, zichtbaarheid en tastbaarheid hebben wij een verhouding tot God."³ De mens is stoffelijke lichamelijkheid. Dat de mens via zijn lichaam contact heeft met de stoffelijke werkelijkheid, is op zichzelf al een mysterie. Maar evenzeer dat hij zich boven de stoffelijkheid kan verheffen door zijn

¹ In zijn *Heiliging, het hart van het heil*, Kampen 1977, 112 memoreert hij: "A.A. van Ruler zegt, dat we in het dogmatische denken moeten beginnen bij het einde, 'en dan van daaruit terugzien, of liever terug wandelen (...) Wij bewegen ons in het handelen Gods, dat alleen vanuit het einde te verstaan is."

Het door Kraan geciteerde vinden we terug in A.A. van Ruler, *De vervulling van de wet*, 2^e dr., Nijkerk 1974, 26 (1^e dr. 1947). Voortaan aangeduid met: *De vervulling van de wet*.

Van Ruler verwijst hiervoor weer naar J.H. Gunning Jr.: "Hij wijst er op, dat de geheele geloofsbelijdenis als met rugwaarts gaande beweging van de eschatologie uit gevormd moet worden. In het licht van het Woord Gods staat alles gericht op zijn bestemming, is het van daaruit geordend en gevormd, en kan het van daaruit verstaan worden" (a.w., 26 en ook 21). Zie ook noot 9 en hoofdstuk 11.16.1 noot 86.

² J.J. Rebel, *Pastoraat in pneumatologisch perspectief*. Een theologische verantwoording vanuit het denken van A.A. van Ruler, Kampen 1981.

³ A.A. van Ruler, *Het Onze Vader*, Nijkerk z.j., 30.

(zelf)bewustzijn, door zijn vermogen te oordelen, te kiezen, te willen en te voelen. Een belangrijke these van Van Ruler is dat de stof de eigenlijke tegenpool is van God, en dat men er daarom over moet waken het wezen van God vrij te houden van alle stoffelijkheid en lichamelijkheid. De stoffelijke wereld is geen eeuwig bestaande oermaterie, maar schepping van God. Hij had er behagen in om haar in het aanzijn te roepen en te poneren. Dit onderstreept haar betrekkelijkheid, maar ook haar positieve waarde: zij is 'geen sluier van schijn over de afgrond van het niets', ze is niet het kwade of de oorsprong van het kwade.

Van Ruler legt hierbij nog een drievoudige these neer over de stoffelijke werkelijkheid, die in concreto evenzeer van toepassing is op het lichaam. In de eerste plaats is de stoffelijke, zichtbare en tastbare werkelijkheid ten volle wérkelijkheid. Zij heeft een eigen en geen afgeleide realiteit. Hieruit vloeit dan het volgende voort: zij is de eigenlijke werkelijkheid, voor ons maar ook voor God, die Hij uit niets in het aanzijn heeft geroepen. En tenslotte: deze stoffelijke werkelijkheid en daarmee ook het lichaam is goed: oorspronkelijk dus *valde bonum* - zeer goed. Dit alles betekent voor Van Ruler "dat het stoffelijke, christelijk-religieus beoordeeld, even belangrijk is als het geestelijke, het zichtbare even wezenlijk als het onzichtbare, het uitwendige van dezelfde graad van goedheid als het inwendige."⁴ Hij voegt daar aan toe dat het zondaar-zijn van de mens doorwerkt in zijn bezigheid met de stof en in zijn lichamelijkheid. Maar desalniettemin: het aardse leven is voluit lichamenlijk leven.

Aan dit aards-lichamelijk leven verbindt Van Ruler zeven componenten, die er kenmerkend voor zijn. Naast de genoemde stoffelijkheid en lichamelijkheid - de mens heeft niet een lichaam, maar ís zijn lichaam: "wij zijn een klomp klei, van de aardbodem afgesneden" -, noemt hij de 'enkelheid' (elk mens is geheel zichzelf), de geslachtelijkheid (met de voor de lichamelijkheid zo fundamentele sexualiteit), de tijdelijkheid (van het aardse leven), de gemeenschappelijkheid (ik ben niet alleen op de wereld; er is intermenselijke ontmoeting en communicatie) en tenslotte het historische, genealogische (God werkt in de geschiedenis door de geslachten heen).

Dit aards-lichamelijke leven is voor Van Ruler het eigenlijke en enige leven. Er is niets anders voor ons weggelegd. We leven maar éénmaal en we mogen en kunnen niet anders dan het te beleven, met al zijn verrassingen en moeiten, met al zijn ondoorgrondelijkheid ook. We kunnen het ook verspelen. Hoe dan ook: het moet in ieder geval ten volle aanvaard en beaamd worden. Hier kan verwezen worden naar de incarnatie. God is mens geworden in Jezus Christus en heeft in Hem zelf het aardse leven aangenomen. Hij zelf heeft dus het grote voorbeeld gegeven. De verlossing die Hij gebracht heeft, is niet een verlossing uit het aards-lichamelijke leven, maar ván het hele aardse leven uit de macht van de zonde. Dat blijkt ook uit de christelijke toekomstverwachting. In het eschaton raak ik het aards-lichamelijke leven niet kwijt, maar wordt het ontdaan van alle verkleving aan zonde en onvolmaaktheid en zo vernieuwd aan het licht gebracht: ik geloof de wederopstanding van het vlees. Het christendom leert ons dus met een oneindige

⁴ A.A. van Ruler: "Hoe waardeert men de stof?", in: *Theologisch Werk*, deel V, Nijkerk 1972, 11.

positiviteit in het leven te staan: met een 'Weltbejahung' en zelfbeaming zonder voorbehoud. Primair en fundamenteel is dus het zijn in deze wereld.

Maar de zonde dan: heeft die dit aards-lichamelijke bestaan niet van alle kanten aangevreten en verminkt? Nee, zegt Van Ruler: de zonde is weliswaar een bittere en diep ernstige realiteit, maar ze is secundair. Het zijn is dieper dan de zonde. En de liefde is dieper dan de verzoening van de zonde. De zonde werkt wel storend in op ons bestaan, maar zij is niet de bron van de existentie, niet de bron van de stoffelijkheid, de lichamelijkheid, de geslachtelijkheid, de tijdelijkheid, het enkel-zijn, de gemeenschappelijkheid, de uitwendigheid en de historiciteit van het aardse leven. De schepping, en daarmee de liefde van God, gaat aan de zonde vooraf. Op deze wijze komt Van Ruler tot een onverdeelde, positieve beaming van de schepping, het aardse leven en het lichaam.

14.2.2 De schepping verstaan vanuit het Rijk

De lichamelijkheid als schepping staat niet op zichzelf. Zij wordt begrepen vanuit de Rijksidee. Onder het Koninkrijk verstaat Van Ruler "het uiteindelijke en heilrijke handelen Gods met deze wereld", dat onze redding beoogt uit zonde en dood.⁵ Hiermee is alle ontologie, als ware er een zelfstandig zijn van de dingen, uitgesloten. Het zijn is een heidense categorie. Alle werkelijkheid, dus ook alle lichamelijke werkelijkheid, "is geschapen, d.i.: gestelde, gesproken, uit het niets in het aanzijn geroepen werkelijkheid. Daarin ligt de continuïteit met het wezen Gods. De werkelijkheid bestaat; zij heeft geen deel aan het zijn."⁶

Deze werkelijkheid, ook de lichamelijke, wordt in Christus vervuld, d.w.z. Hij woont er met de kracht van zijn heilswerk in. Dat betekent: Hij maakt de dingen vol, geeft ze hun zin en brengt ze terecht. Uiteraard gaat dit vervullen terug op zijn werk in kruis en opstanding. Wij mogen leven uit de vervulling van Pasen. Wat dit praktisch inhoudt voor ons geschapen, lichamelijke leven spreekt Van Ruler uit in de volgende passage: "Een roos heeft betekenis, want Christus is de zin van de natuur. Het jaar 1947 heeft betekenis, want Christus is de zin van der geschiedenis. Het huwelijk heeft betekenis, want Christus is de zin van het mensenleven. De betekenis ligt niet in de dingen zelf - alle dingen zijn tijdelijk, vergankelijk, van voorbijgaande aard - als het herfst wordt, verflenst de roos en valt af, en met de oudejaarsavond verdwijnt het jaar in de schoot van het verleden, en man en vrouw kunnen alleen maar zo in het huwelijk samenleven, omdat ze weten, dat ze eenmaal uit elkander gaan en dan is het huwelijk voorbij. Maar daarmee is het niet alles zinloos geworden. De dingen hebben hun betekenis buiten zichzelf in Christus. Daarom aanvaard ik om Christus' wil, in de gemeenschap met Christus, al die tijdelijke, vergankelijke dingen, en ik leef het aardse leven en geniet er van. Ik ruik de geur van de roos - en ik bedenk, dat ik eigenlijk de reuke des eeuwigen levens inadem. Ik lees de krant - en ik bedenk, dat het alleen het Lam, dat geslacht is, is, dat het boek der zeven zegelen vermag te openen (Openbaring 5). Ik ben getrouwd - en ik bedenk, dat Christus alzo zijn

⁵ *De vervulling van de wet*, 40.

⁶ A.A. van Ruler, *Religie en politiek*, Nijkerk 1945, 157.

gemeente heeft liefgehad."⁷

De lichamelijke werkelijkheid wordt dus vervuld in Christus. Maar wat betekent diezelfde werkelijkheid dan zonder Christus? Het antwoord is kort en duidelijk: niets! Buiten het heil is de werkelijkheid leeg en ligt de existentie verloren, heerst de chaos en de wanorde. De hele werkelijkheid is slechts een facade voor het niets. "Het menszijn, het *is* niet iets. De mens is mèt heel de schepping uit het niets geroepen en het eigenlijke wezen, de substantie der dingen, de binnenste kern van alle werkelijkheid, dat is het niets."⁸ Slechts het heil van Christus of de wet of de Geest realiseren de existentie, d.w.z. uit de chaos en de dood en het niets van de verloren existentie worden gestalten opgeroepen als teken ter uitbeelding van het heil. De werkelijkheid van de dingen wordt dus vanuit het Woord geconstitueerd. Zonder dat heilvolle Woord kan men over de schepping slechts spreken als over chaos, verderf en ijdelheid.

Daar moet nog aan toegevoegd worden dat Van Ruler de Rijksidee gerealiseerd ziet vanuit de voleinding. Dit brengt met zich mee dat ook de schepping als lichamelijkheid in een eschatologisch perspectief getrokken wordt. Van Rulers theologie begint bij het einde. Hij neemt zijn uitgangspunt in de toekomst van God die overstelpend in ons heden opdringt. Meerdere malen haalt hij een woord van J.H. Gunning Jr. aan, die erop wijst dat de hele geloofsbelijdenis als met een rugwaarts gaande beweging van de eschatologie uit gevormd moet worden.⁹ Men kan dus niet volstaan met een slothoofdstuk over de laatste dingen. De hele opbouw van de dogmatiek moet eschatologisch zijn, in een rugwaarts gaande beweging naar het kruis en nog verder terug tot in het begin van schepping en zondeval.

Van Ruler wil dus niet denken vanuit het midden, zoals bijvoorbeeld Barth en Cullmann doen. Evenmin vanuit het begin naar het einde, zoals in de klassieke gereformeerde traditie, want dan loopt men gevaar de triniteit te gaan historiseren. Men begint dan bij de schepping, schrijdt voort door het midden naar het einde en dan blijkt dat men de Vader al in het begin is kwijtgeraakt.¹⁰ Daarom dient alle reflectie vanuit het einde te beginnen. Het Koninkrijk Gods is een eschatologische grootheid en God is alleen te verstaan als de Komende, Hij komt op ons toe. "De categorie van de toekomst behoort blijkbaar tot een omschrijving van het wezen Gods," zegt Van Ruler.¹¹ Het eschatologische wezen Gods wordt in zijn werken uitgebeeld. De werken Gods liggen dus verankerd in het wezen Gods, de eschatologie in de Godsleer.

Nu heeft het begrip 'eschatologisch' een dubbele betekenis bij Van Ruler. Primair betekent het een werken Gods vanuit de toekomst naar ons toe. Daar legt hij alle nadruk op. Maar secundair is het ook een beweging vanuit het midden naar het einde toe. Dit laatste aspect komt bij hem minder aan bod, maar hij kan niet

⁷ *De vervulling van de wet*, 113v.

⁸ A.A. van Ruler, *Visie en Vaart*, Amsterdam 1947, 41.

⁹ In: *De prediking van de toekomst des Heeren*, Utrecht 1888, 87. Bij Van Ruler aangehaald in *De vervulling van de wet*, 20, 27, 80, 134 en 258.

¹⁰ *De vervulling van de wet*, 27.

¹¹ *De vervulling van de wet*, 49.

ontkennen dat deze beweging van het heden naar het einde er is. Duidelijk is in ieder geval dat hier een zekere spanning ligt. Van Ruler zou zeggen dat er in het eschatologische een geleding is, waardoor men moet onderscheiden tussen de vervulling (het Rijk van Christus) en de voleinding (het Rijk der heerlijkheid), waarbinnen beide bewegingen ruimte hebben.¹² Hij stelt verder dat de eschatologische en christologische bepalingen elkaar niet uitsluiten of tegen elkaar ingaan.¹³

God dringt vanuit de toekomst met zijn Koninkrijk de wereld binnen en schept zo geschiedenis. Van Ruler noemt dit het historisch-eschatologische handelen Gods. God treedt dus niet ín onze geschiedenis, maar Hij roept geschiedenis óp. Wanneer wij dit in gedachten houden, zien we vervolgens dat voor Van Ruler de vervulde lichamelijkheid bereikt wordt bij de wederopstanding van het vlees.

14.2.3 De wederopstanding van het vlees

Dit is voor Van Ruler een zeer belangrijk geloofsartikel waarin hij één van de kernen van het apostolisch evangelie samengevat ziet. "In het groot genomen zijn er twee kernen: de vergeving van de zonden, dat is de oplossing van het probleem van de schuld, en de opstanding van het vlees, dat is de oplossing van het probleem van de dood. Het evangelie is niet zozeer een cirkel, met één middelpunt. Het is eerder een ellips, met twee brandpunten."¹⁴ Het een hangt ook sterk samen met het ander. Wanneer iemand verklaart niet meer in de wederopstanding van het vlees te geloven, kan hij zich afvragen of hij nog wel in de vergeving der zonden kan geloven. In het artikel van de wederopstanding ligt de inhoud van onze door het evangelie van de opstanding gewekte hoop. Daarom ook trekt het christelijk geloof zich in dit ene artikel samen. Van Ruler somt hiervoor een aantal argumenten op.

Er is in de eerste plaats de belofte van en het uitzicht op werkelijke en totale verlossing. Ook de dood zal het eens, op de jongste dag, moeten ontgelden. In de tweede plaats wordt in dit artikel de hele geschapen werkelijkheid, inclusief de lichamelijkheid, meegenomen. "Het artikel drukt dat zo kras mogelijk uit. Het spreekt van de opstanding van het vléés. Veel theologen vinden dat veel te materialistisch gezegd en gedacht. Zij willen alleen spreken van de opstanding van de lichamen of van de doden of van de mensen. Persoonlijk is mij dat allemaal veel te fijnzinnig. Mij smaakt dat materialisme wel."¹⁵ Vervolgens wordt in het eschaton, dat een consummatie is van het hele historische proces, mijn enkelheid bewaard en geheel verlost en vernieuwd in het licht geheven. Mijn leven hier en nu is niet slechts mest op de akker van de toekomst. In het eschaton ben ik er zelf ook bij. Ten vierde verwijst dit artikel naar de uitwendigheid en gemeenschappelijkheid van het leven. We worden niet in ons eentje zalig, als

¹² Zie hierover uitbreider W.H. Velema, *Confrontatie met Van Ruler*. Denken vanuit het einde, Kampen 1962, 14v.

¹³ *De vervulling van de wet*, 110.

¹⁴ A.A. van Ruler, *Ik geloof*. De twaalf artikelen van het geloof in morgenwijdingen, Nijkerk z.j., 147.

¹⁵ A.A. van Ruler, a.w., 153.

onsterfelijke zielen, maar verwachten een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, waar gerechtigheid het klimaat om ons heen is. Als vijfde moment noemt Van Ruler het afleggen van verantwoordelijkheid in het laatste oordeel, wat ons aardse leven stempelt als een ernstige zaak, maar wat ook de menswaardigheid ervan garandeert. Ten zesde is daar de overweging van verheerlijking. Ons lichamelijk leven zal "ontdaan worden van alle vormen van het verderf. Aan allen, die ongelukkig zijn geweest, gebrek hebben geleden, verminkt werden - aan allen, aan ons allen zal uiteindelijk recht worden gedaan."¹⁶ Tenslotte werkt de belofte van de wederopstanding van het vlees in de toekomst al door in ons leven nu. Ons totale bestaan wordt erdoor geraakt en gestempeld. Van Ruler bedoelt hiermee dat we door de Geest voortdurend worden opgewekt en leren op te staan. Immers: "Dàt is christelijk bestaan: opstaan uit onze moedeloosheid, geestelijke machteloosheid en wanhoop! opstaan tot de daad! opstaan om het leven en de wereld aan te vatten! opstaan uit alle zwaarmoedigheid tot de vreugde! Zonder het werk van de Heilige Geest komt daar echter niets van terecht."¹⁷ Bij de opstanding van het vlees denkt Van Ruler aan een werkelijke, lichamelijke opstanding. Anders zou het om niet meer gaan dan een schijnbeweging. Maar ik ben in mijn lichamelijkheid en tijdelijkheid een woord, een daad van God. Daaraan blijft Hij trouw en dat zal Hij in zijn scheppende nieuwheid ook tonen.

14.2.3.1 Het opstandingslichaam

Van Ruler ziet met Paulus het lichaam, dat op de jongste dag wordt opgewekt, als een 'geestelijk lichaam', en het lichaam in *déze* bedeling als een 'natuurlijk' (letterlijk: psychisch) lichaam. Ons huidige 'psychische lichaam' is niet uit een soort zielenstof opgebouwd (een ziel-ig lichaam), maar is orgaan van de ziel, is aan de ziel onderworpen en wordt door de ziel beheerst en gevormd. "De ziel, dat is de wijze, waarop de mens - centraal in zijn willen - zich tegenover God en voor zijn aangezicht gedraagt. Hij gaat tegen God in. Wendt zich van Hem af. Wil niet, zoals God wil. Doorkruist dus alle plannen, die God heeft. En verstoort daardoor de door God geschapen werkelijkheid."¹⁸ De ziel is dus van beslissende betekenis in de verhouding tot God en tot de omringende wereld. Bij een negatieve gerichtheid maakt zij het lichaam ongelukkig, d.w.z. vergankelijk, schandelijk en zwak. Hieruit volgt dat het kwade niet vanuit het lichaam, vanuit de stoffelijkheid in de mens binnendringt, maar juist omgekeerd: het kwade komt van binnenuit, - vanuit de ziel, ontstaat in de wijze waarop de mens zichzelf en de wereld beleeft. Daar zullen wij dus de slechtheid moeten zoeken: in de inwendigheid; en omgekeerd het goede in het lichaam, in de uitwendigheid!

Als dat zo is, heeft het lichaam de toekomst. Paulus spreekt dan ook van een natuurlijk en een geestelijk *lichaam*. Het natuurlijke - de ziel als beheersend en bewegend principe van het bestaan - wordt afgeschaft en gaat voorbij. Maar de lichamelijkheid blijft en wordt vernieuwd in de eeuw van de opstanding. In plaats van het psychische komt dan het geestelijke. Maar wat is dan een *geestelijk*

¹⁶ A.A. van Ruler, a.w., 154.

¹⁷ A.A. van Ruler, a.w., 154v.

¹⁸ A.A. van Ruler, *De dood wordt overwonnen*, Nijkerk z.j., 118.

lichaam? Het is het tegenovergestelde van een psychisch, door de ziel aangestuurd lichaam. Het is een lichaam dat door de Geest vervuld en beheerst wordt en zich gedraagt overeenkomstig de oorspronkelijke en uiteindelijke bedoelingen van God. Het lichaam is dan ten volle een tempel van de Geest geworden, of met een geliefde uitdrukking van Van Ruler: een woonstede Gods in de Geest. Evenals Gunning belijdt Van Ruler een geestelijke lichamelijkheid, niet alleen voor straks in het Rijk der heerlijkheid, maar ook nu *zwischen den Zeiten*. De Geest is immers uitgestort en woont bij ons in, ook in ons lichaam - op de wijze van de liefde. Wie in de liefde van God leeft, is nu al een tempel van de Geest en bestaat reeds met een geestelijk lichaam. Men proeft de verlossing en beleeft zichzelf als opgewekte en opgestane creatuur - we zijn mensen die leven uit Pasen. Alleen vanwege de zonde, in ons eigen hart en om ons heen, kan deze pneumatische lichamelijkheid nog niet ten volle doorbreken. Het is nog onzichtbaar en bestaat slechts in de verborgenheid. Paulus spreekt in dit verband van de 'inwendige mens'. Ons christen-zijn heeft een dubbel karakter en voltrekt zich met nu eens psychische, dan weer pneumatische bewegingen. Maar de Geest van God is de Geest van de voleindiging. Hij is continu bezig de hele geschapen werkelijkheid tot haar uiteindelijke bestemming te brengen. Dat doel is pas bereikt als ons lichaam niet meer zetel van de ziel, maar van de Geest, dus een geestelijk lichaam is geworden.

14.3 ZIEKTE EN CHAOS. OORSPRONG VAN DE CHAOS

Hoe verklaart Van Ruler de aanwezigheid van ziekte? Waar komt ze vandaan? Is zij inherent aan de goede schepping? Volgens Van Ruler is zij een uitvloeisel van de macht van de chaos in deze wereld, en de chaos vindt zijn oorsprong in de zonde. God twist met deze aarde vanwege de schuld. Daarom is er de chaos, die een vloek is vanwege de zonde van de mens. Toch is de chaos niet helemaal onder de noemer van de menselijke zonde te brengen. Hij overstijgt deze en vanuit de chaos loopt er zelfs een lijn naar God. Laat God de chaos dan misschien toe? Dat is een mogelijkheid; God laat wel meer dingen toe in zijn beleid over ons bestaan. Toch is dat in dit geval voor Van Ruler geen aanvaardbare oplossing. Daarmee zou namelijk de suggestie ontstaan dat de chaos God als een verrassing zou overkomen, waartegen Hij niet opgewassen zou zijn en dat is ondenkbaar. Zo liggen de zaken niet. God heeft er van den beginne weet van en is er zelfs tot op zekere hoogte de aanstichter van. Hij chaotiseert de dingen. "Ik houd het ervoor, dat daarmee niet alles is gezegd over de oorsprong van de chaos. Maar op zijn minst als aanloop zal men toch ook dit moeten bedenken: dat één van de oorsprongen van de chaos ligt in het handelen van God."¹⁹

Waarom doet God dit? Van Ruler meent dat Hij kennelijk niet de voorkeur geeft aan de kosmos, d.i. het voltooide en volmaakte geheel, de afgeronde gestalte, het evenwicht, de gesloten eenheid. Mensen streven naar de kosmos. In de politiek zien we kosmische trekken in het reiken naar de absolute heilstaat, en in de

¹⁹ A.A. van Ruler, "God en de chaos," in: *Wending*, juli/augustus 1959. Opgenomen in: *Theologisch Werk V*, Nijkerk 1972, 32.

algemeen menselijke sfeer en in de psychologie streeft men naar de vorming van de menselijke persoonlijkheid. Maar God doorbreekt dit kosmische streven van mensen en schept instrumenten om daar chaotiserend doorheen te gaan. Het chaotische is zelfs in het eerste begin, in het scheppend handelen van God opgenomen: de aarde lag er woest en ledig bij. Dat is om zo te zeggen het uitgangspunt van de scheppende God.

Maar Hij blijft er niet in steken: Hij gaat de chaos bedwingen. Niet door hem om te vormen tot kosmos, maar door er ordening in aan te brengen. Deze orde houdt het midden tussen chaos en kosmos en is enerzijds een vormen, beelden en gestalte-geven, en anderzijds een uiteenwerpen, schiften en oordelen. Dit laatste aspect zagen we met een sterk accent ook al bij Noordmans. Van Ruler legt een ander accent: de chaos wordt verbroken opdat de wet, de vorm van het Rijk en het beeld van God, wordt opgericht.

En hij doet nog een stap verder. God bedwingt de chaos niet alleen, Hij speelt er ook zijn spel mee. In psalm 104 is Leviatan de mythische samenvatting van alle chaotische elementen. "Hij is de chaos als zodanig, als oerelement en permanente ondergrond van alle zijn. Ook hem heeft God geschapen. De chaos is niet absoluut in deze zin, dat hij goddelijk en eeuwig, in en uit zichzelf zijnd zou zijn. Maar God heeft hem geschapen, niet puur om hem te bedwingen, ook om met hem te spelen."²⁰ Merkwaardig is wel dat Van Ruler met geen woord rept over het grimmige en antigoddelijke karakter van de chaos, gesymboliseerd in Leviatan.

We zien dus dat hij uiteindelijk de chaos tot God zelf terugvoert en opneemt in zijn voorzienig beleid met deze wereld. Niet dat er in God iets chaotisch is. Maar in de veelheid van de schepping ligt wel in beginsel de chaos als een kiem verborgen. Deze heeft echter een positieve gerichtheid: de chaos is tevens wording (baring) van het Rijk. Het negatieve wordt moment in het positieve en drukt iets uit van de majesteit van God. Zo vat Van Ruler zijn gedachten over de oorsprong van de chaos in drie beelden samen: in de strijd, het spel en de baring.

Zijn wij nu als kleine mensen willoos aan de ondoorgrondelijke macht van de chaos overgeleverd? Nee, zegt Van Ruler, want de goddelijke liefde, betoond in Jezus Christus, houdt ons vast. "Het typische daarbij is, dat het kruis van Jezus Christus enerzijds de ergste chaos is: het is namelijk de volkomen destructie van de genadige en heerlijke inwoning van God op aarde in Israël. Anderzijds schept juist datzelfde kruis, in dit uiterste van alle chaos, orde, de enige orde, de orde van de verzoening. Het kruis van Golgotha is de oprichting van het recht van God in de chaos van de zonde en daarin de werkelijkheid van de liefde."²¹ Vanuit het kruis wordt de orde van de heiliging opgericht om het rijk van de duivel te verbreken en de zin van het bestaan, de lofprijzing van God, te realiseren.

14.4 GENEZING ALS VERVULLINGSREALITEIT

Wij hebben gezien dat Van Ruler grote waarde toekent aan het lichaam als

²⁰ A.A. van Ruler, a.w., 34.

²¹ A.A. van Ruler, a.w., 41.

schepselmatig gegeven en aan het aardse leven in de lichamelijkheid. Er is bij hem geen zweem van dualisme tussen lichaam en ziel, noch van enige geringschatting van het stoffelijk-lichamelijke. Het is hem juist om het aardse-lichamelijke leven te doen. Ziekte werkt daar als chaoselement storend op in. Wij willen nu bezien of en hoe hij de notie van genezing een plaats geeft in zijn theologisch denken en dan met name binnen de Rijksidee. Jezus heeft zieken genezen en zodoende de orde van het Rijk opgericht tegen de chaosmacht van ziekte in. Hij heeft de vloek van de zonde doorbroken en de wet Gods vervuld. Zou men in dit verband genezing als een vervullingsrealiteit mogen zien? Op deze vraag willen wij nu ingaan en daarbij de lijnen volgen die Van Ruler heeft getrokken in zijn dissertatie *De vervulling van de wet*. De min of meer algemene beschouwingen, waarin we hem volgen, spitsen we toe op de genezing.

14.4.1 Vervulling in de Messias

Van Ruler ziet het Koninkrijk *vervuld* in de Messias en *onthuld* in de voleinding. Dit correspondeert met de zojuistesignaleerde dubbele eschatologische beweging. Vanuit het komen Gods wordt het Koninkrijk vervuld, dat is: gerealiseerd en volbracht in de Messias, die het Rijk Gods zelve is in persona. Er is dus een identiteit tussen Christus als Messias en het Rijk Gods, welke hieruit blijkt dat er in de bijbel zonder onderscheiding gesproken wordt van Koninkrijk van God en Koninkrijk van Christus.²² Er is alleen een verschil in *modaliteit* tussen het Rijk van Christus en het Rijk van God. Het regnum Dei is ten volle in het regnum Christi aanwezig, alleen *op een bepaalde wijze*.²³ We zullen zien dat deze nuancerings veelvuldig door Van Ruler wordt toegepast.

De notie van de vervulling is de centrale categorie, waaraan hij zijn dissertatie heeft gewijd. Vervulling wil zeggen dat God vanuit het einde naar ons toe komt, zijn Rijk opricht en handelt in het heden. Het brandpunt van dit handelen is het werk van de Messias. Het fundament waarop het Rijk rust, is gelegen in de dood van Christus: zijn sterven is het offer dat de schuld der wereld heeft weggedragen en verzoend - in de drievoudige zin van satisfactio en expiatio, placatio, reconciliatio.²⁴ Vanuit dit offer worden de dingen vervuld (Ef. 1:23), d.w.z. de betekenis van het volbrachte werk doortrekt alle geschapen dingen. Zo wordt positief de werkelijkheid Messiaans geladen, met Christus vervuld en in het licht der eeuwigheid gesteld. Tegelijk wordt zij negatief ontledigd van alle demonische diepte en "ontdaan van haar eeuwige zijnskarakter, uiteengebroken tot vele teekenen."²⁵

Van Ruler voegt maar liefst tien bepalingen toe aan het begrip vervulling, van welke wij er enige noemen. In de eerste plaats is daar het boven al even genoemde *historische* karakter van de vervulling: de levende God dringt in ons heden op, breekt erin door en poneert zichzelf en zijn Rijk in onze existentie en maakt deze historisch. Toch moet men dit niet ontologisch en definitief opvatten, zegt hij. De

²² *De vervulling van de wet*, 87.

²³ *De vervulling van de wet*, 89.

²⁴ *De vervulling van de wet*, 100v.

²⁵ *De vervulling van de wet*, 110.

vervulling is een historische daad "en daarom geen zijnsbestand der werkelijkheid en ook niet eeuwig."²⁶

De vervulling heeft nog een belangrijke keerzijde, want naast het volmaken van de dingen en ze Messiaans opladen heeft zij tevens het aspect van de *verhulling*. Vervullen is ook verhullen in de zin van verbergen. "Het rijk van Christus is het rijk Gods in de verborgenheid."²⁷ De vervulling impliceert namelijk de verborgenheid van het heil in het *vlees*. Dit vloeit voort uit het verborgen karakter van het Koninkrijk Gods. Het heil verbergt zich in de vormen van de geschapen werkelijkheid. Van Ruler haast zich erbij te zeggen dat deze verborgenheid niet een accidentele, maar essentiële bepaling is: "Het regnum Christi is niet alleen verborgen, maar het *is* zèlf de verberging van het heil in het vleesch."²⁸

Verder noemt Van Ruler het *significatieve* karakter der vervulling en introduceert het begrip teken als aanduiding van het Rijk. Door het evangelie wordt de wereld tot teken, zegt hij. Dat wil zeggen dat ze bevrijd wordt van de duivel en de demonische machten. De wereld is dus geen in zichzelf rustende werkelijkheid, maar ze wordt Messiaans gemaakt. De werkelijkheid, op zichzelf genomen, is enkel chaos en verlorenheid, maar God annexeert de dingen voor zijn Rijk en vervult ze met Christus' tegenwoordigheid. Dan worden ze verlost en tot tekenen gesteld. Deze tekenen zijn dus niet leeg of ijdel. Hun oorsprong ligt in de predestinatie en hun geheim in de overmachtige aanwezigheid van het Rijk Gods. Hun wezen ligt daarin dat ze op een verborgen wijze vervuld zijn van de zaak, waarvan ze teken zijn. Tegelijk zit in het teken nog het voorlopige van de tussentijd, van het Messiaanse intermezzo. Wij leven immers in de vervulling, 'tussen den Zeiten' en niet in de voleinding.

Van belang voor ons onderwerp is dat Van Ruler in dit verband de nadruk legt op het *pluralistische karakter* van de vervulling: er zijn véle tekenen, want, voegt hij er vergelijkenderwijs aan toe, in de reidans is één stand op zichzelf genomen niets, maar alleen in de overgang naar de volgende stand.²⁹ Onder dit pluralistische valt dan ook het *fysieke*, want de volheid van het heil heeft niet alleen kerkelijk-sacramentele, maar ook "lichamelijke, genealogische en kosmische aspecten."³⁰ Zo kan genezing van ziekte ook als een teken van vervulling worden beschouwd. Op p. 47 zegt Van Ruler dat expliciet: "Dit wonder (nl. de tegenwoordigheid van het Rijk Gods, SMR) spreidt zich echter waaivormig open doordat het gestalte aanneemt in: exorcisme - genezing - opwekking - zondenvergeving - boete - navolging - belijdenis - prediking - sacrament - kindschap enz." Hiermee signaleren we dat bij hem het heil verder reikt en breder doorwerkt dan in de ordo salutis alleen. Dit is een grote verdienste. Van Ruler zelf noemt dit de 'universaliteit in de daad der vervulling'.³¹ Hierachter schuilt de waarheid van de verkiezing. God verkiest personen, geslachten, volken,

²⁶ *De vervulling van de wet*, 73.

²⁷ *De vervulling van de wet*, 89.

²⁸ *De vervulling van de wet*, 95.

²⁹ *De vervulling van de wet*, 74.

³⁰ *De vervulling van de wet*, 77.

³¹ *De vervulling van de wet*, 76.

culturen, elementen in het sacrament om tekenen te zijn van het Koninkrijk. Deze universaliteit komt later nog ter sprake bij de *gratia interna* (14.4.2.3).

14.4.1.1 Vervulling en voleinding

Doch hoewel het heil in de Messias is vervuld en uitstraalt in de tekenen, houdt Van Ruler vast aan een categorisch onderscheid tussen vervulling en voleinding. De vervulling impliceert weliswaar de volheid van het heil in het heden (pleroforisch) en hij schroomt zelfs niet om te spreken van een identiteit van deze wereld en de toekomstige - niet ontisch, maar kritisch in het oordeel Gods - maar het heil blijft verborgen aanwezig. Dit heeft vooral te maken met de onafgeslotenheid en de principiële openheid van de eschatologische leerstukken. De *hoop* bepaalt de christelijke existentie.

Overweging van ons

De vraag rijst in hoeverre dit eschatologische voorbehoud in de idee der voorlopigheid in mindering komt op de waarachtige realiteit van het heil nú: is het heil wel zo pleroforisch aanwezig als Van Ruler beweert, ook als het meer in het bijzonder over genezing van ziekte gaat? Hij zegt: de historisch-eschatologische daden van God zijn geen essentiële en definitieve realiteiten.³² Met deze afbakening wordt een rem gezet op de kracht van het uiteindelijke handelen Gods als kenmerk van de transcendentie van het Rijk. Van Ruler spreekt van een 'geleding binnen het eschatologische'. Maar kan men op deze manier de tussentijd tussen vervulling en voleinding nog wel bij het eschatologische onderbrengen?

14.4.1.2 Messiaans intermezzo

In Jezus wordt de wet van God op aarde vervuld, wordt het eschatologische Koninkrijk vlees en bloed. Jezus is niet alleen 'Messias designatus', maar ook 'Messias praesens', Hij is het Rijk zelf. We signaleerden al dat er een identiteit bestaat tussen Jezus en het Rijk Gods: het Rijk van Christus is het Rijk van God op een bepaalde wijze, in een bepaalde gestalte. Het onderscheid tussen beide spitst Van Ruler toe vanuit 1 Korintiërs 15:24: "Het rijk van Christus, en daarmee de vervulling, is provisorisch van aard, in zoverre de Zoon het koninkrijk eenmaal overgeeft aan den Vader."³³ En omdat het regnum Christi voorlopig, verborgen en fragmentarisch is, is de Messias dit zelf ook krachtens de identiteit van Jezus en het Rijk. In deze rijksopvatting van Van Ruler wordt het zogenaamde *Messiaanse intermezzo* reeds aangekondigd.

Overweging van ons

Wanneer we deze gedachte toepassen op ons onderwerp, dan is genezing dus een voorlopige zaak. Ook al vindt een mens genezing van zijn ziekte, eenmaal zal hij toch moeten sterven. Genezing in deze wereldtijd is dus een gegeven binnen het Messiaanse intermezzo, dat past in het regnum Christi, maar niet in het regnum Dei. Dan immers is genezing niet meer nodig, want ziekte bestaat daarin niet meer.

³² *De vervulling van de wet*, 53.

³³ *De vervulling van de wet*, 95.

14.4.1.3 Incarnatie, kruis en Hemelvaart

Een nauw verband legt Van Ruler tussen het Rijk Gods en het kruis. Het Rijk staat in de dood gefundeerd, in het offer van Christus. Daar is de verzoening bewerkt en de schuld weggedragen. Door de koppeling van het Rijk met het kruis wil Van Ruler voorkomen dat het Rijk teveel vervlochten wordt met de *incarnatie*. Wanneer deze laatste de grondslag wordt, valt de theocratie veel te massief en te substantieel uit. Het gaat ook niet om vorming, maar hooguit ordening van het leven. In de theocratische ordening van het leven moet een eschatologisch voorbehoud bewaard blijven. Noch de incarnatie, noch het leven van Jezus mag een 'bestaansvorm' of 'levensprincipe' worden, waarmee het rijksgebouw wordt opgetrokken (Bavinck) of het leven vorm gegeven (Van der Leeuw).³⁴ Uit de incarnatie kan hooguit "de aanwezigheid van het koninkrijk Gods en in ieder geval de aanneming van het leven in een daad van ontferming en daarmee de verborgenheid van het koninkrijk Gods als rijk van Christus" afgeleid worden.³⁵

Het *kruis* is de plaats waar het recht Gods geschiedt en waar ook een theocratische ordening in de chaos van de zonde uitgaat. Van Ruler zegt het zelf zo: "De vorming van het leven mag men uitsluitend afleiden uit het kruis, inzooverre het kruis als de plaats van het recht Gods de theocratische ordening in den chaos der zonde indrijft. 'Vorming' van het leven is misschien teveel gezegd. Men doet beter te spreken van 'ordering' van het leven. Maar in ieder geval mag men het een of het ander nergens anders zoeken, dan juist in dat moment van de bijbelse boodschap, waar het leven op het allerergst misvormd schijnt te zijn."³⁶ De gebrokenheid van het kruis is kenmerkend voor het regnum Christi.

Hij stelt verder dat kruis en Hemelvaart beide verhoging van Christus zijn, maar tegelijk ook verberging van het heil in het vlees. Voor het kruis is dit wel duidelijk, maar de verberging gaat ook door bij de *Hemelvaart*. Van Ruler drukt dit sterk uit: "de hemelvaart brengt de gemeente weer terug in de situatie van het kruis."³⁷ Dit komt omdat het verheerlijkte lichaam (vlees) van Jezus nu verborgen is in de hemel (Kol. 3:3). De Hemelvaart accentueert "dat de stáát der verhoging nog niet de dáád der *openbaring* is."³⁸ Die volgt pas wanneer Christus, als hoogste eschatologische daad, het vlees, de bemiddeling van het heil in zijn mensheid, aflegt en de volle glorie dan aan het licht komt.

Overweging van ons

Of dit element van verberging in het vlees bij de Hemelvaart werkelijk zo sterk naar voren moet worden gebracht als Van Ruler doet, kan worden betwijfeld. In de aangehaalde tekst van Kolossenzen 3:3 komt inderdaad het element van de verberging ter sprake: ons leven is verborgen met Christus in God. Er is inderdaad een verborgenheid van het Rijk van Christus in de hemel. Maar ligt, zo kan men vragen, het accent niet meer op de onaantastbare zekerheid van Christus' heerlijkheid als verhoogde Heer in de hemel en dat de zijnen op aarde daar nu al in delen? 'Uw leven ligt verborgen', d.w.z. uw leven

³⁴ *De vervulling van de wet*, 96.

³⁵ *De vervulling van de wet*, 116.

³⁶ Ibid.

³⁷ *De vervulling van de wet*, 92.

³⁸ Ibid.

is veilig en zeker bewaard met Christus in God. Met andere woorden: niet de gedachte van het voorlopige en verhullende staat op de voorgrond, maar de stellige zekerheid van de heerlijkheid van Christus' vlees in de hemel (zijn verheerlijkte lichamelijke), *waar die van de gelovigen in vastligt*. De verberging van Christus' vlees bij zijn geboorte is toch wel van een andere orde dan zijn verberging in de hemel. Vooralsnog houdt Van Ruler vast aan de dominantie van het aspect van de verberging bij de Hemelvaart.

14.4.2 Vervulling door de Geest

Ging het in het voorafgaande over de vervulling *in Christus*, in zijn persoon en werk, het zwaartepunt wordt nu verlegd naar de vervulling *door de Geest*. Van Ruler karakteriseert het werk van de Geest als "een ingaan van den God der openbaring in al de facetten en momenten der verloren heidensche existentie, om er zijn rijk in op te richten, in tal van gestalten."³⁹ De Geest ordent de chaotische existentie, schept geschiedenis door het levende en krachtige Woord Gods en Hij richt het Rijk op: bevindelijk in het hart, sacramenteel in de kerk, en politiek-cultureel in maatschappelijke verbanden.⁴⁰ Dit alles is "uitbreiding van de tegenwoordigheid Gods; vermenging van de openbaring met het heidendom."⁴¹

14.4.2.1 De Geest als kracht van de toekomst

De Heilige Geest is voor Van Ruler geen bovennatuurlijke kracht, maar kracht van de toekomstende wereld, die is uitgestort in het laatst der dagen (Hand. 2:17). De Heilige Geest is de eschatologische gave die ons vanuit het einde wordt geschonken. De clausule 'de laatste dagen' wijst heen naar de eindtijd, maar Van Ruler is beducht voor een vereenzelviging van beide in strikte zin. De laatste dagen zijn niet te identificeren met de grote en doorluchtige dag, met de toekomst van God zelf. Er heeft namelijk een stremming en opstuwing in het handelen van God plaatsgevonden, waardoor de laatste dagen evenzeer als 'tussentijd' opgevat kunnen worden. Hiermee heeft Van Ruler de weg vrijgemaakt voor de stelling dat het pneumatische een modificatie is van het eschatologische. "De uitstorting, de inwoning en het werk van den Geest zijn een bepaalde modaliteit van het rijk."⁴² Het is het Rijk in de bedeling van de vervulling en niet in de bedeling van de voleinding. Van Ruler verwijt Calvijn het Rijk direct en massief met de Geest te identificeren en hij stelt daartegenover dat de Geest in zekere zin Ersatz voor het Rijk is. We ontdekken in dit spreken over de Geest en het Rijk een parallelie met wat gezegd is over het Rijk en Christus. De Messias en de Geest zijn de twee brandpunten van het Rijk.⁴³ Van Ruler wil dus een zeker onderscheid aanbrengen

³⁹ *De vervulling van de wet*, 129v.

⁴⁰ Hoewel Van Ruler dit nergens uitdrukkelijk uitspreekt, kan men, in het verlengde hiervan, de hele ontwikkeling van de medische wetenschap eveneens opvatten als een ordening van de chaotische - i.c. door ziekte aangedane - existentie door de Geest, waardoor het Rijk wordt opgericht.

⁴¹ *De vervulling van de wet*, 130.

⁴² *De vervulling van de wet*, 137 noot 11.

⁴³ In dit verband is Van Rulers opvatting over het filioque - dat de Geest van de Vader én de Zoon uitgaat - verhelderend. De westerse Kerk heeft lang gearzeld over deze ingrijpende beslissing, die in 1014 een breuk teweegbracht met de Oosters-orthodoxe Kerk, en doet dat volgens Van Ruler

tussen het pneumatische en eschatologische en pleit voor een relatieve verzelfstandiging van de uitstorting en de inwoning van de Geest ten opzichte van de toekomst van God.⁴⁴

Verder schept de Geest rondom de gave en het werk van de Messias de speelruimte van de geschiedenis, inzoverre "de Geest de wanden der existentie, de eerste en de tweede komst van de Christus, uiteenhoudt en rondom het kruis in de christelijke eeuwen de thora Gods uitspreidt in de ordening der existentie."⁴⁵

Uit het voorafgaande wordt niet geheel duidelijk of en in hoeverre de Geest nu substantie is van de eindtijd. Om dit scherper in beeld te krijgen kijken we naar enige bijstellingen van de Geest in de woorden 'teken', 'eersteling' en 'onderpand'.

Excurs: de Geest als teken, eersteling en als onderpand

Van Ruler stelt dat in de bezinning op de betekenis van de gave van de Geest het begrip 'teken' niet gemist kan worden. Immers in de bedeling van de uitstorting van de Geest geschieden vele tekenen en wonderen. En het werk van de Geest kan samengevat worden als het scheppen van tekenen in verkiezing en heiliging. Hieruit volgt dat de Geest zelf "hèt groote teken van het op ons toekomende rijk" is.⁴⁶ Evenzo heeft hij tevoren al Christus het grote teken van het Rijk genoemd: "(...) Christus zèlf, die alle dingen vervult, is hèt grote teeken van Gods tegenwoordigheid en uiteindelijk bedoelen en handelen."⁴⁷ Christus en de Geest

eigenlijk nog. Hij noemt het opnemen van het filioque in het Credo van Nicea-Constantinopel het doorhakken van een gordiaanse knoop, waarvan het recht en de zin nooit helemaal duidelijk zijn geworden. Hij ziet geen reden om op deze beslissing terug te komen, maar hecht er zelf niet te veel gewicht aan. Het filioque mag in ieder geval niet leiden tot een identificatie van de Zoon en de Geest (of van de verhoogde Messias en de uitgestorte Geest). Evenmin mag de relatieve zelfstandigheid van het werk van de Geest genegeerd worden tegenover de gave en het werk van de Messias (*De vervulling van de wet*, 166v). Een soortgelijke kritiek hoorden wij van W. Hollenweger, zie hoofdstuk 4.11.6 sub 5.

In een ethercollege, gehouden voor de NCRV op 24 juni 1957, stelt Van Ruler dat het filioque een immanent-trinitarisch vraagstuk is, niet te vereenzelvigen met de heilshistorische vraag inzake de verhouding tussen de Zoon-in-het-vlees en de Heilige Geest-in-zijn-uitstorting-en-inwoning. In de immanent-trinitarische vraag is het onderscheid tussen Oost en West z.i. niet zo groot. "De moeilijkheid van de oosterse positie schijnt mij daarin te liggen, hoe de Zoon en de Geest onderscheiden gedacht kunnen worden, als er geen relatie in de zin van de opera ad intra tussen hen is. De moeilijkheid van de westerse positie ligt in de vraag, hoe men bij het filioque de stelregel 'opera ad intra sunt divisa' kan vasthouden." In ieder geval mag men het filioque nooit verstaan als een 'ex filio solo'. Van Ruler ziet het vraagstuk van het filioque verder vooral als een schoolvraagstuk dat echter wel een oecumenische importantie heeft. Zie verder zijn artikel "Hoofdpijnen van een pneumatologie", in: *Theologisch Werk*, deel VI, Nijkerk 1973, met name 21v.

Door het filioque niet al te ernstig te nemen, schept Van Ruler ruimte voor het zelfstandige werken van de Geest, dat weer openingen biedt voor het charismatische gedachtengoed.

⁴⁴ Toch ontkomt hij niet aan een tegenstrijdigheid op dit punt. Zo op p. 138 waar hij stelt dat het pneumatische een vrij aanzienlijke modificatie is van het eschatologische, terwijl hij op p. 141 zegt dat in de daad der vervulling door de Geest inderdaad de volheid van het heil, *de volle eschatologische realiteit* op een bepaalde wijze geschonken is.

⁴⁵ *De vervulling van de wet*, 141v.

⁴⁶ *De vervulling van de wet*, 161.

⁴⁷ *De vervulling van de wet*, 110.

zijn dus beiden de tekenen bij uitstek van het Rijk. Omdat nu het teken in de context van de voorlopigheid staat, is ook de uitstorting en inwoning van de Geest een provisorische zaak. Van Ruler laat niet na om dat steeds duidelijk te zeggen: "Zoowel de uitstorting als de inwoning zijn momenten in het messiaansche intermezzo in het handelen Gods en als zoodanig niet definitief, maar provisorisch van aard."⁴⁸

Dit komt ook uit in zijn exegese van de Geest als 'eersteling' (*aparchè*) en 'onderpand' (*arraboon*) in de tekstplaatsen Romeinen 8:23, 2 Korintiërs 1:22; 5:5 en Efeziërs 1:13,14. Wat de uitdrukking 'eersteling des Geestes' betreft, wijst Van Ruler in navolging van J. Behm erop dat grammaticaal hier een genitivus appositionis (of: epexegeticus) vertaald moet worden, niet een genitivus partitivus. Dus: de Geest als de eersteling, en niet: de eersteling van de Geest. Hij vertaalt dus in Romeinen 8:23 met het N.B.G.: "die de Geest als eerste gave ontvangen hebben."⁴⁹ De meeste exegeten volgen deze uitleg.

Ingewikkelder ligt het met het woord 'arraboon'. De vertaling van dit woord laat meerdere mogelijkheden toe. Van Ruler noemt⁵⁰:

1. pand (dat later teruggegeven wordt) - M. Dibelius;
2. afbetaling (waarbij een deel van de schuld wordt betaald, terwijl de aanspraak op de rest wordt erkend) - T.K. Abbott e.a.
3. handgeld (waardoor een verdrag geldig wordt) - J. Behm.

Van Ruler kiest voor de eerste betekenis en deze keuze ligt vanuit zijn optiek voor de hand. Immers, de vertaling 'onderpand' suggereert het provisorische karakter van het werk van den Geest in zijn uitstorting en inwoning.⁵¹ De meeste commentatoren vertalen echter met de tweede betekenis 'afbetaling'.

Overweging van ons

Wij maken uit deze keuze van Van Ruler op dat hij de Geest weliswaar als een eschatologische grootheid opvat (want behorend bij de eindtijd), maar dat hij modificaties aanbrengt in zijn werkzaamheid: de Geest schept niet voluit - ontisch - de nieuwe orde van de eindtijd, maar werkt op een aangepaste wijze vanwege het voorlopige en provisorische karakter van het interim. Het is dus nog de vraag of Van Ruler van een zich realiserende eschatologie zou kunnen spreken. De verhouding van vervulling (het 'reeds') en voleinding (het 'nog niet') is hier in het geding. Wij zullen hieronder zien hoe deze verhouding bij hem ligt.

Het is overigens terecht dat Van Ruler aan de Geest het begrip *kracht* verbindt. "De Geest is niet stof (O. Cullmann), maar de kracht van het rijk."⁵² Deze kracht betreft hij vooral op het verzoeningswerk van Christus: de kracht van de Geest is de kracht van het kruis. Het Messiaanse is dus verstrengeld met het pneumatologische, maar ook met het eschatologische: het is de kracht van het Rijk. "Haar voornaamste illustratie moet gezocht worden in de werken van den

⁴⁸ *De vervulling van de wet*, 144.

⁴⁹ *De vervulling van de wet*, 150.

⁵⁰ *De vervulling van de wet*, 152.

⁵¹ *De vervulling van de wet*, 153.

⁵² *De vervulling van de wet*, 163.

messias (verzoening van de schuld en opstanding uit den dood); maar ook sacramenteel, en cultureel en politiek, in één woord: historisch."⁵³ Vanhieruit komt Van Ruler tot de grondstelling van zijn boek: de levende God heeft zijn wet in de Messias door de Geest vervuld, d.w.z. "dat Hij haar in de messias door de Geest op zijn wijze van kracht gemaakt heeft voor alle volkeren en alle tijden."⁵⁴

14.4.2.2 Aanvankelijke realisering van het Rijk?

Uiterst beducht is Van Ruler voor de opvatting van de Geest als aanvankelijke realisering van het te verwachten Rijk, zoals hij die aantreft bij O. Cullmann en - in mindere mate - bij Th. L. Haitjema. Cullmann beschouwt de Geest ontisch als element, als stof en bestanddeel van het komende Rijk van God. Met Pinksteren is dit element van de nieuwe schepping reeds in onze huidige oude bedeling gelegd, zonder dat het uitwendige kader daarvan werd weggenomen. Daarom is de Geest nog onderpand en eersteling van het nieuwe. Maar de kerk mag Hem al voluit als gave van de nieuwe aeon beleven en daarom reikt ze boven de grenzen en beperkingen van deze oude aeon uit en proeft ze in Hem de sfeer van de voleinding. Dit nu vindt Van Ruler te hoog gegrepen en teveel gezegd. Hij verwerpt deze zienswijze dan ook als een te realistische en massieve opvatting van het pneuma als stof, en van de kerk als essentie van de nieuwe wereld. De kerk is slechts uitverkoren tot *teken* van Gods laatste bedoelingen met de wereld. En ook voor de gave van de Geest geldt een eschatologische grens: "Hij is een bepaalde gestalte in het handelen Gods, maar een eigen, aparte gestalte, en niet de laatste, ook niet in de aanvankelijkheid."⁵⁵ Zo onderstreept Van Ruler weer het provisorische in de uitstorting en inwoning van de Geest in het messiaans intermezzo. Men zou even goed van een *pneumatisch intermezzo* kunnen spreken.

Van Ruler wil ook hierom niet van een voorlopige realisering van het Rijk weten, omdat dit tekort zou doen aan de preséntie van het Rijk in alle overvloedigheid. Hij wijst in dit verband op de oogst die vanaf het pinksterfeest aan de gang is in de tekenen, "in de eerstelingen, die in het heiligdom worden gebracht. Niet alleen in het heiligdom van de kerk, maar ook en vooral in het heiligdom van den kerkstaat, de theocratie, de gekerstende cultuur. De oogst zelf, wat er met de wêrld gebeurt, buiten den lichtkring van den Naam, dat is Gods eigen geheim. Dat is niet meer een messiaansch-pneumatische, doch een zuiver eschatologische quaestie."⁵⁶ De argumentatie hier rust op het onderscheid tussen vervulling (het 'reeds') en voleinding (het 'nog niet'). In onderstaande excurs willen wij deze verhouding nader onderzoeken aan de hand van enige trefwoorden die Van Ruler behandelt. Wij menen dat het begrip 'genezing', hoewel niet door hem afzonderlijk uitgewerkt, in het betekenisveld van deze trefwoorden ligt.

⁵³ *De vervulling van de wet*, 163v.

⁵⁴ *De vervulling van de wet*, 164.

⁵⁵ *De vervulling van de wet*, 142.

⁵⁶ *De vervulling van de wet*, 151.

Excurs: de verhouding reeds-nog niet in de bijbelse woorden erfenis, zalving, zegel en Geest der belofte.

Wat deze bijbelse begrippen alle gemeen hebben, is dat ze in één adem genoemd worden met de gave van de Heilige Geest en bovendien voorkomen in verband met de toekomstverwachting. Wanneer we de verhouding tussen eschatologie en pneumatologie scherp in het oog willen vatten, dan zal de betekenis van deze grondwoorden goed onderzocht moeten worden. Het strekt Van Ruler tot eer dat hij een grondige studie over deze woorden heeft gemaakt, waarvan we de uiteenzettingen in zijn dissertatie vinden. Hieronder een samenvatting, voorzien van enige kanttekeningen.

Erfenis

Voorzichtig tast Van Ruler de betekenis van het woord 'erfenis' af in Efeziërs 1:14. Het is in ieder geval een eschatologisch begrip dat identiek gesteld kan worden met het Rijk Gods. Er zit een objectieve kant aan: de gelovigen zijn in de toekomst van God rechtens als erfgenamen gesteld. Tegelijk is er subjectief sprake van verwachting en zelfs al van genieting van diezelfde toekomst, van een smaken van de hemelse gave, het goede Woord Gods en de krachten der toekomstige eeuw (Hebr. 6:4,5). De Geest geeft een voorsmaak. Het is een genieten ín de verwachting van de erfenis, zegt Van Ruler. De verhouding tussen deze beide ziet hij zo: "Nu ligt er tusschen deze twee categorieën, verwachten en genieten, geen tegenstelling, en goedbeschouwd ook geen spanning (...) Het is bijv. niet juist te zeggen, dat er ondanks de gave van den Geest nog veel te verwachten overblijft. Het is juist dóór de gave van den Geest, dat wij het verwachten leeren. De Geest leert ons zuchten (...) Hij wekt in den mensch het verlangen naar God (...)" Het is niet juist "het verwachten in mindering te brengen op het genieten, of - omgekeerd - het genieten in mindering op het verwachten. Het eene loopt integendeel voortdurend in het andere uit (...) Er is verwachting, niet vanwege de armoede van het heden, maar juist vanwege den onomvatbaren overvloed. En op dezen overvloed en heerlijkheid van de toekomst Gods is men alleen ten volle gericht, als men er in de verwachting op gericht is. Maar dan is men er ook zóó ten volle op gericht, dat de verwachting één ontroering is - en deze ontroering is genieting."⁵⁷

Hier is de spanning tussen het 'reeds' en 'nog niet' helder samengevat. Het woord 'erfenis' wijst heen naar het in de toekomst te ontvangen heilsgoed - de totale verlossing -, waarvan de gave van de Geest nu voorschot en garantie is.

Zalving

Het woord 'zalving' in 2 Korintiërs 1:22 staat in relatie tot de zalving van Jezus met de Heilige Geest tot Christus. Aan die zalving hebben de gelovigen deel: ook zij hebben de Geest ontvangen.

Van Ruler betreft de zalving - vanuit 1 Johannes 2:20,27 - voornamelijk op het pneumatisch kennen van de waarheid, op het wandelen in de kennis, maar tegelijk

⁵⁷ *De vervulling van de wet*, 159-161.

ook in de verborgenheden Gods. Want de Godskennis als zodanig blijft een mysterie.⁵⁸

Overweging van ons

Deze uitleg is mogelijk, maar niet de enige. Waarschijnlijk is het algemeen bedoeld voor het ontvangen van de gave van de Geest (bij de doop). In 2 Korintiërs 1:22 staat het werkwoord in het perfectum en duidt het op een geestelijke handeling, die in het verleden werd verricht en waar Paulus de gemeenteleden aan herinnert. Wellicht diende deze zalving met de Heilige Geest de gelovigen te bevestigen in de zekerheid dat zij kinderen van God waren (F.J. Pop).⁵⁹

Het is ook mogelijk in individuele situaties te denken aan een zalving van de Heilige Geest voor een bepaalde bediening.

Zalving drukt in ieder geval het reeds ontvangen heil van de Geest uit.

Zegel

Bij het woord 'zegel' of 'verzegelen' denkt Van Ruler aan een 'door de Geest bevestigd worden in de beloften Gods': "De verzegeling zou dan daarop neerkomen, dat hun 'gang en treden' vastgemaakt worden in de woorden en daden, in de verborgenheden Gods."⁶⁰ Wij vinden dit een te vage omschrijving. Concreter schrijft F.J. Pop, die bij 1 Korintiërs 1:22 verwijst naar Efeziërs 1:13 en concludeert over de verzegeling: "Daaruit blijkt: 1. dat de verzegeling volgt op het geloven; 2. dat zij aan de gelovigen geschiedt: zij zijn het object, God is het subject; 3. dat zij bestaat in de gave des Geestes; dat zij geschiedt met het oog op de toekomstige erfenis. God drukt zijn zegel op de gelovigen door hun de Heilige Geest te geven. Daardoor zijn ze gewaarmerkt als zijn kinderen en erfgenamen. Paulus herinnert de Corinthiërs derhalve aan de gave van de Geest, die zij ontvingen, nadat zij geloofd hadden, en die hen gestempeld heeft als echte kinderen Gods."⁶¹

Het woord 'zegel' wijst dus eveneens naar het reeds verkregen heil in de Geest.

De Geest der belofte

De gelovigen worden in Efeziërs 1:13 verzegeld met de *Heilige Geest der belofte*. Deze uitdrukking kan volgens Van Ruler op meerdere wijzen worden uitgelegd.⁶²

1. De Geest is de inhoud van de belofte, zoals in het OT voorzeggd werd en met Pinksteren vervuld (Hand. 2:39). Dan is de belofte van de Geest de beloofde Geest zelf (vgl. Gal. 3:14). Van Ruler spreekt in dit verband van de Geest als 'Verheissungsgut'.

2. Hij merkt echter op dat, ook nadat de uitstorting van de Geest heeft plaatsgevonden, deze nog steeds 'Geest der belofte' wordt genoemd. Hij is tegelijk 'Verheissungswort', "omdat Hij de belofte als zijn instrument gebruikt, al zijn werk doet door middel van de belofte, de toe-zegging, het spreken, het Woord

⁵⁸ *De vervulling van de wet*, 155.

⁵⁹ F.J. Pop, *De tweede brief van Paulus aan de Corinthiërs*, 4^e dr., Nijkerk 1975, 37.

⁶⁰ *De vervulling van de wet*, 157.

⁶¹ F.J. Pop, a.w., 38.

⁶² *De vervulling van de wet*, 157v.

Gods."⁶³ M.a.w.: in de belofte komt God als Geest op ons toe. "De belofte komt op ons toe. Dat wil zeggen: het eigenlijke, dat beloofd is, het rijk, God in zijn toekomst, komt op ons toe (...) De Geest is het rijk in de modaliteit der belofte (...)." ⁶⁴

Overweging van ons

Deze laatste uitleg van Efeziërs 1:13 van de Geest als belofte van de dingen die komen, is mogelijk, maar ligt niet voor de hand. Het komt ons voor dat Van Ruler de zaak hier omdraait en het tweede lid van de term *Geest der belofte* ten onrechte verbindt met de verwachting en daarop een onevenredige nadruk legt. Dit vloeit exegetisch niet direct uit de term voort. De door hem genoemde eerste betekenis heeft veruit de voorkeur. 'Geest der belofte' is waarschijnlijk een semitisme, dat erop duidt dat de gave van de Geest de vervulling is van de belofte in het OT (Abraham, Joël 2:28-32).⁶⁵

Kortom: Van Ruler laat de betekenis van deze term overhellen naar het 'nog niet'.

Resumerend: in de begrippen erfenis, zalving, zegel en de Geest der belofte wijst Van Ruler op de actuele werking van de Geest in de gelovigen en op het reeds verkregen heil, maar dit staat in de bredere samenhang van het provisorisch karakter van de Geesteswerking in zijn uitstorting en inwoning.

14.4.2.3 De gratia interna

In het traditionele spreken over het werk van de Heilige Geest is de 'gratia interna' een belangrijk begrip om het genadewerk aan en in de mens aan te duiden. Van Ruler neemt het begrip over en geeft er een verbreding aan. Het heeft bij hem een allesomvattend karakter. Het is een middel om uit te drukken dat het heil de menselijke existentie ingaat en "daar zijn uitwerkingen heeft en zijn gestalten ontvangt."⁶⁶ In de gratia interna wordt het Rijk Gods opgericht in het vlees. Hij wil ook de verwante begrippen 'gratia infusa' en 'gratia spiritualis' er wel bij overnemen. Van Ruler ziet in de gratia interna zelfs de eigenlijke inhoud van de categorie der vervulling: God zendt zijn Zoon en geeft Hem over in de dood. Zo stort Hij zijn genade uit in de existentie op de wijze van de Geest. Zo gaat het Rijk de existentie in om daarin te worden uitgedrukt.

Uit Van Rulers gebruik van de term - ingaan in de existentie - blijkt al zijn kritiek op de antropologische versmalling, die dikwijls is toegepast. En dit ook nog in sterk mystieke zin, zoals hij die meent aan te treffen zowel in de rooms-katholieke als gereformeerde theologie. Men denke aan de rooms-katholieke 'ingestorte genade' en over het spreken van een 'ontische werkelijkheid' in de mens in de zin van een substantie. Hiertegen is Van Ruler zeer gekant en hij verzet zich tegen al diegenen, die "aan de mystieke gestalte van de gratia interna in de innerlijkheid van den mensch een absolute prioriteit toekennen boven haar ethische gestalte in het openbare en handelende leven van den mensch."⁶⁷ Hieraan maakt volgens hem

⁶³ *De vervulling van de wet*, 158.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Zie ook A.T. Lincoln, *Ephesians*, Dallas 1990, 40 (serie *Word Biblical Commentary*).

⁶⁶ *De vervulling van de wet*, 206

⁶⁷ *De vervulling van de wet*, 211.

ook A. Kuyper zich schuldig, wanneer deze bij de behandeling van de wedergeboorte en de heiligmaking het onderhavige begrip antropologisch versmalt. Van Ruler somt een groot aantal eigensoortige woorden en uitdrukkingen bij Kuyper⁶⁸ op, die bovendien aan een substantiële instorting en verandering doen denken.

Van Ruler wil het graag veel breder zien. In plaats van bij de mens te beginnen wil hij teruggaan naar het kruis van Christus. Dat is de bron van de gratia interna. "En dan komen (...) de werkingen en bevindingen in het hart tezamen met de goede werken én de sacramenten in één kring te staan rondom den historischen cultus der liefde in de offerhandeling Gods op Golgotha. En in dien kring ziet men dan aanstonds méér gestalten der gratia interna staan. De Geest werkt niet alleen mystiek en ethisch en sacramenteel. Hij werkt ook politiek en cultureel. In de ontdaemonisering van den staat en in de kerstening van een cultuur worden ons even waardevolle aspecten der gratia interna en gestalten van het rijk Gods in het vleesch geschonken als in een wedergeboren hart, een zedelijk geordend leven en een compleet gevórmde kerk."⁶⁹

Overweging van ons

Het is duidelijk dat Van Ruler de gratia interna als pneumatische categorie een christologische basis wil geven en verder ook dat hij zich, net als Berkouwer, van alle ontologie verre wil houden. Overigens, ook Van Ruler heeft net als Kuyper zijn eigen terminologie om het 'ingaan van het heil in de existentie' uit te drukken. Het 'ingaan in' en de 'vereniging' van het heil met de existentie is vooral een christologische manier van zeggen. Dat heeft zijn beperkingen in zoverre de gedachte van een ontologische god-menselijke realiteit boven kan komen. Pneumatologisch komt men evenwel verder. Dan zijn termen als 'uitbreiding', 'uitbeelding' en zelfs een woord als 'vermenging' geschikt om het ingaan van het heil in de existentie uit te drukken. "Door de gave en het werk van den Geest krijgt het heil, of m.a.w.: het koninkrijk Gods gelijk het in het offer van den messias gefundeerd staat, uitbreiding in de gestalten der existentie. Met nadruk moet gesproken worden van een uitbreiding in de gestalten der existentie. De uitbreiding is een uitbéélding."⁷⁰ Er treedt dus verbinding, vereniging en - pneumatologisch - zelfs vermenging op met de vormen der existentie. Van Ruler bedoelt hiermee het genadewerk kwalitatief-functioneel en niet kwantitatief-ontologisch aan te duiden.

Verder moet hij toegeven dat het schriftuurlijke uitgangspunt van de gratia interna ligt in teksten als Romeinen 5:5 en Johannes 7:38, die een evident mystieke of bevindelijke intentie aangeven. Wanneer hij nu zo sterk nadruk legt op de vormen waarin de gratia interna zich uitdrukt, en de ontdemonisering van de staat, de kerstening van de cultuur op één lijn stelt met het wedergeboren hart en het zedelijk geordende leven, dan lijkt dat een geforceerde nevenschikking van zaken. Het ethische, politieke en culturele komen toch uit het antropologische - uit het volle leven - voort! Dat is geen individualistische of mystieke versmalling van de gratia interna.

Maar het is nu juist op dit punt waar Van Ruler wil breken met de kerkelijke traditie: hij wil de gratia interna niet meer antropologisch - vanuit de innerlijkheid van de mens -

⁶⁸ In diens boek *Het werk van den Heiligen Geest*, Kampen 1927. Zie voor de aangehaalde termen *De vervulling van de wet*, 210.

⁶⁹ *De vervulling van de wet*, 212.

⁷⁰ *De vervulling van de wet*, 219.

maar eschatologisch vanuit het Rijk Gods verstaan. Dáár ligt haar uitgangspunt. Zij is een eschatologische categorie. Alleen zo omvat zij alle uitwendige en inwendige aspecten van het menszijn en wordt zij "in een groote veelvormigheid uiteengebroken."⁷¹ Van Ruler schroomt dan ook niet om te spreken van zowel de externiteit als de interniteit der genade: "Men noemt haar intern, wanneer men let op het heden, waar zij in tegenwoordig is. Maar wanneer men let op de toekomst Gods, van waaruit zij overmachtig en overstelpend opdringt en vooruitgrijpt, kan men haar evengoed extern noemen."⁷² Met deze eschatologische opvatting van de gratia interna wordt volgens Van Ruler iedere vorm van spiritualisering en mystisering van het Rijk Gods én van het werk van de Heilige Geest vermeden.

14.4.2.4 De gratia interna en de charismata

Het is boeiend om te zien hoe Van Ruler op een zeker moment gewag maakt van de charismata. Hij doet dat in het kader van het fragmentarische karakter van de gratia interna.⁷³ Daarbij volgt hij Calvijn in zijn onderscheiding van de genade als gezindheid Gods (favor Dei) en als uitwerking in de mens (effectus gratiae). Er heeft een soort van uitstraling en uitbeelding van de genade in de mens, in de existentie plaats in die zin dat de genade als enkelvoud zich uitwerkt in een meervoud. Deze effectus gratiae is dan zelf ook gratia te noemen, of met Calvijn en de N.G.B. multiplices gratiae of genaden. Van Ruler wil deze uitdrukkingen liever niet vervangen door genadegaven (charismata), die meer duiden op een gespecificeerde vorm van gerealiseerde genade. Hij wil kennelijk de effectus gratiae ruimer opvatten dan de charismata. Hoe dan ook, hij noemt ze wel en zet de nieuwtestamentische charismata op één lijn met oudtestamentische uitdrukkingen voor de Geest in zijn verschillende functies: Geest van wijsheid, van lichaamskracht, van droomuitlegging. Van Ruler concludeert dan: "De Geest wordt, om zoo te zeggen, gedifferentieerd en uiteengebroken in tal van functies, partikels, werkingen en krachten, vormen en gestalten, zonder dat hij ophoudt, God de Heilige Geest te zijn. Van gratia interna is alleen in het meervoud en in de veelvormigheid te spreken. En dit fragmentarische is een plastische aanwijzing van haar torso-karakter."⁷⁴

Overweging van ons

Wij kunnen de manier, waarop Van Ruler de charismata ter sprake brengt als gestalte van de gratia interna, waarderen. Ze vormen een stukje vervulling van de Geest in het regnum Christi.⁷⁵ Evenwel delen ze ook in het fragmentarische, voorlopige en provisorische, en het essentieel-gebrekkige. Het lijkt erop dat hij de charismata wil laten aansluiten op de schepping, ook al zegt hij dit niet nadrukkelijk. Het ligt in de gedachte van de synthese van Geest en existentie, welke de Geest aanbrengt. "En wanneer men terzake van God en

⁷¹ *De vervulling van de wet*, 225.

⁷² *De vervulling van de wet*, 226.

⁷³ *De vervulling van de wet*, 246.

⁷⁴ *De vervulling van de wet*, 246v.

⁷⁵ Rijn van Kooij schrijft in zijn dissertatie *Spelen met vuur*. Een onderzoek naar de relatie tussen de charismatische beweging en de Gereformeerde Kerken in Nederland, Zoetermeer 1995, 113: "Het charisma is, volgens Van Ruler, een mooie strik in het haar van de gemeente die de bruid van Christus is." Het charisma is, aldus opgevat, niet meer en niet minder dan een ornament.

het scheepsel eenmaal tot een synthese en een confusie gekomen is in de waarheid der vervulling en der gratia interna, dan moet men al spoedig ook terzake van de vele schepselmatige teekenen en gestalten, welke in de vervulling en de gratia interna geponoerd worden, tot een synthese en een confusie komen."⁷⁶

Hiermee stellen wij vast dat het lichamelijke aspect, naast de andere aspecten van de gratia interna - het mystiek-ethische, het sacramentele, politieke, culturele en historische - in het heil besloten ligt. Dit fysieke wortelt uiteindelijk weer in de verzoening, in het kruis, omdat het Rijk in het offer gefundeerd is. Van Ruler laat de gratia interna in haar veelvormigheid en pluraliteit dus verder reiken dan de ordo salutis. Zij reikt van het bevindelijke werk van de Geest in de persoonlijke existentie, tot de gemeenschappelijke existentie van de mens in staat en cultuur. Zij hoort evenwel bij de tussentijd van de vervulling, niet bij de voleinding, en komt alleen in de laatste tot haar uiteindelijke bestemming.

14.4.3 Conclusie

Na dit christologische en pneumatologische overzicht kunnen wij concluderen dat genezing van ziekte bij Van Ruler inderdaad als een vervullingsaspect van het Rijk in Christus en door de Geest kan worden aangemerkt. Genezing is een teken van het Rijk dat in de chaos, in de verloren existentie, wordt opgericht. Ze is een gestalte van de gratia interna. Wel is ze een voorlopige en provisorische gebeurtenis binnen het regnum Christi. Ze is een teken dat deelt in de verborgenheid en dat wortelt in de verzoening aan het kruis.

14.5 DIENST DER GENEZING?

Is er bij Van Ruler gerichte aandacht voor de zieken in de vorm van een kerkelijke praxis vanuit Jakobus 5, of van specifiek gebed voor en met de zieken? Zoals gesignaleerd heeft hij veel aandacht voor de lichamelijke en ziet hij het goede aardse leven bedreigd door de twee grote vijanden van zonde en dood. Rondom deze machten, en afgeleid daarvan, staan ziekte, leed, verdriet en zinloosheid die de mens in de tijd teisteren. De tijdelijkheid van dit bestaan heeft deel gekregen aan alles wat onvolkomen en verkeerd is. In het gebed in het algemeen en in het Onze Vader in het bijzonder, probeert de gelovige met dit alles klaar te komen en God te vinden. Dit gaat echter niet vanzelf. Het gebed heeft dikwijls het karakter van strijd. Een toestand van ziekte kan namelijk aanleiding zijn om God opnieuw in deze situatie te zoeken, om tot inkeer en omkeer te komen en de juiste houding tegenover Hem te vinden.

In een meditatie over psalm 30:7v. schrijft Van Ruler over de zin van het leed: "In ieder geval - en dat is een centraal punt - moeten we in het leed God aan de gang zien. Het is echt leed. En we schrikken er van. Maar een mens schrikt pas helemaal en pas echt van het leed, als hij God erin aan de gang ziet. De psalmist drukt het iets voorzichtiger uit. Hij ziet God er vooral negatief in aan de gang: het leed is een verbergen van zijn aangezicht. Maar dat is dan in ieder geval iets dat

⁷⁶ *De vervulling van de wet*, 255.

Gòd doet. Daar komt werkelijk alles op aan: dat we ook in de erge dingen van het bestaan op God stuiten, Hem ontmoeten, met Hem bezig blijven, tot Hem roepen, met Hem worstelen. Als we dat niet doen, als in het leed niet God zijn aangezicht voor ons verbergt, maar wij in het leed ons aangezicht voor God gaan verbergen, dan is werkelijk alles verloren. Dan komen we er nooit meer uit. Dan gaan we in de nacht van het leed te gronde. Dan verliezen we onszelf en de zin van ons bestaan. Het gaat er juist om dat het leed de tijd van de inkeer en de omkeer wordt."⁷⁷

Anderzijds mogen wij in deze worsteling ook om genezing bidden: het leven moet kunnen gedijen. De mens heeft een zeker recht om gelukkig te zijn. Daar mag men zich in de verhouding tot God op beroepen. Het geluk, ook het fysieke geluk - genezing - maakt deel uit van Gods gerechtigheid die Hij een mens toedeelt. Aldus voert Van Ruler de dichter van psalm 31 sprekende in: "Hij zegt dus: nu zit ik klem, het hele leven dreigt vast te lopen, maar Here God, Gij zijt toch zodanig dat Gij nieuwe mogelijkheden wilt openen." Met daarbij het commentaar: God "handelt niet willekeurig. Hij handelt bovendien in een positieve gerichtheid op ons en onze levensmogelijkheden. Daar kunnen we God aan houden. Dat is dan ook het wezen van het gebed (...) Gewoonlijk stellen we onze positie liever wat lager. Dan treden we niet op in de vrijmoedigheid van de verbondspartner, maar in de afhankelijkheid van de creatuur. Ons bidden is dan meer een roepen en schreeuwen vanuit de diepte der verlorenheid. Daarvoor is natuurlijk ook ten volle plaats, ook in de bijbel. Maar we staan toch pas op de hoogte waarop we zijn gesteld, wanneer we de verbondsverhouding verwerklijken. Dan houden we God aan zijn Woord. Dan verwachten we het goede voor het leven, ook wanneer we het tegendeel zien en ervaren (...) Dan blijven we ervan uitgaan, dat de Here God bedoelt dat het leven een goede zaak is en dat door Hem het goede voor ons bestemd is. Daarom blijven we dan bidden. En dat op grond van Gods gerechtigheid. De mens heeft er recht op om gelukkig te zijn."⁷⁸

Zo ziet Van Ruler het gebed binnen de verbondsgemeenschap met God. Dit is ook zijn invulling van de 'dienst der genezing'. Jakobus 5 komt hier niet aan te pas. Zijn aandacht gaat trouwens meer uit naar de theocratische vormgeving van het leven. Maar zijn positie is duidelijk. Gezondheid en genezing zijn geen dingen om bij God te 'claimen'. Wel is er de zekerheid dat God het goede met ons voorheeft, ook ten tijde van ziekte.

14.6 SAMENVATTING EN CONCLUSIE

Van Ruler heeft een theologisch ontwerp neergelegd, waarin de lichamelijke duidelijk relevante heeft. Voor genezing van ziekte is minder aandacht. Maar ze staat wel in een context, die daarvoor openingen biedt en die wij als volgt kunnen samenvatten.

1. Van Ruler denkt *vanuit het einde*, vanuit de toekomst van God. In verbinding

⁷⁷ A.A. van Ruler, *Over de psalmen gesproken*. Meditaties over de psalmen, Nijkerk 1973, 121v.

⁷⁸ A.A. van Ruler, a.w., 124.

met het Koninkrijk levert dit verrassende perspectieven op.

2. Verder valt te wijzen op de *trinitarische grondslag* van het hele ontwerp: de vervulling is het werk van de Vader in de Zoon door de Heilige Geest.⁷⁹

3. De nadruk ligt op de *pleroforische aanwezigheid van het eschatologische heil* in de vervulling in de Messias door de Geest (het 'reeds'). "Wij wàchten niet op het rijk van Christus, maar het is er; wij staan er midden in."⁸⁰ Dit kan Van Ruler zo zeggen, omdat hij de voleinding vooral als 'onthulling' ziet. Het heil is dus nu al, ofschoon verborgen en verhuld, realistisch en ten volle aanwezig. Anderzijds is er ook de onafgeslotenheid, de openheid, de onvoltooidheid (het 'nog niet'). Er blijft een bepaalde spanning tussen de predestinatie en de eschatologie en het historische reliëf.

4. *De samenhang tussen schepping en eschatologie*. Er is een positieve visie op de schepping, omdat ze rechtstreeks gekoppeld is aan de voleinding. Het heil buigt zich vanuit het einde naar de schepping. "God bereikt in zijn uiteindelijke en heilrijke handelen het oorspronkelijke doel van de wereld, zijn schepping is geen fiasco - en toch is het iets nieuws, een wonder."⁸¹

Dit betekent echter niet dat het einde een herhaling van het begin is, maar dan via een omweg. Het is geen herstel, geen restauratie zonder meer. Er is, zoals Van Ruler het uitdrukt, een plus van het eschaton op het proton. De zonde is er uitgebannen en ook de geschiedenis van God met de mensen heeft iets opgeleverd: "(...) de hele geschiedenis is in het eschaton verwerkt; het gerestaureerde gebouw is niet in oorspronkelijke staat teruggebracht, maar het is zodanig gerestaureerd, dat men het verloop van de geschiedenis erin terugkennen kan. Daarom is het mooier, rijker dan de nieuwbouw was."⁸²

5. Van Ruler geeft aan de *charismata* een plaats als gestalten, krachten van de Geest vanuit de *gratia interna*.

6. *De pluraliteit waarin het heil uitwaaiert* in een veelheid van tekenen: mystiek-ethische, kerkelijk-sacramentele, cultureel-politieke en ook in fysieke gestalten van genezing. Het heil is groter dan de *ordo salutis*. Dit maakt Van Rulers ontwerp tot een breed georiënteerde theologie.

Dat dit ontwerp niet tot een charismatische theologie is uitgegroeid ligt o.i. aan de volgende theologische constructies.

1. De scherpe *grens tussen het regnum Christi en regnum Dei*, welke bij Van Ruler tot afgegrensde bedelingen worden. Er kan niet van 'aanvankelijke realisering' van het te verwachten Rijk worden gesproken. Daartoe onderscheidt hij exegetisch tussen 'de laatste dagen' en de eindtijd.⁸³ Verder bezigt hij veelvuldig de termen 'modificatie' en 'stremming'. Dit alles loopt uit op de (gewraakte) idee van het messiaans intermezzo.

⁷⁹ *De vervulling van de wet*, 23.

⁸⁰ *De vervulling van de wet*, 115.

⁸¹ *De vervulling van de wet*, 58.

⁸² Zo oordeelt A. van de Beek over de verhouding van schepping en eschaton bij Van Ruler in: *De adem van God*. De Heilige Geest in kerk en kosmos, Nijkerk 1987, 227.

⁸³ *De vervulling der wet*, 137.

2. Zijn stelling dat zowel *de uitstorting als de inwoning van de Heilige Geest als zodanig niet definitief, maar provisorisch van aard zijn*. Hiermee hangt samen zijn exegese van 'de Geest als onderpand' in de zin van 'pand' dat later teruggegeven wordt. Dit leidt tot de gedachte van een soort 'pneumatisch intermezzo'.

3. Oorzaak van genoemde beperkingen ligt in het feit dat Van Ruler protologie en eschatologie zo nauw verbindt, dat de *soteriologie alleen nog een intermezzo-karakter* kan hebben. Zijn ontwerp is een eschatologisch getransponeerde scheppingstheologie, waarin de christologie en pneumatologie meer modale dan fundamentele betekenis hebben. Dit sluit ten diepste ook de heilshistorische voortgang uit van vernedering naar verhoging via de opstanding van Christus.

4. *Het openbaringsbegrip van Van Ruler*. Veel gewicht komt op de verberging van de openbaring te liggen: het is immers tegenwoordigheid van God in het vlees. Dit is de aardsheids-problematiek van de openbaring: zij is bemiddeld én versluierd. Dit brengt Van Ruler ertoe om nadruk te leggen op het verborgen karakter van de vervulling, namelijk als verhuiling. De verberging wordt geaccentueerd en komt in mindering op de vervulling, bijvoorbeeld in zijn bespreking van de Hemelvaart.

5. Verder kan men vragen of het juist is de *openbaring uit te drukken slechts in termen van verzoening*: "De verzoening - in den meest pregnanten zin van het woord - is de openbaring."⁸⁴ Op de achtergrond van deze stelling staat Van Rulers uitgangspunt dat het Rijk in het offer aan het kruis gefundeerd is. Men kan vragen: is de rijksidee niet méér dan dat? Wordt zo de opstanding niet onderbelicht? Genezing van ziekte wordt zo eveneens tot het kruis teruggevoerd en niet doorgetrokken naar de opstanding.

Conclusie

Van Ruler zet de eschatologische hoogspanning van de Geest (het 'reeds') om in lagere spanningen van het regnum Christi. Het interim tussen Hemelvaart en wederkomst wordt scherp afgegrensd. De notie van de eschatologische vervulling door de Geest wordt gedempt door begrippen als 'provisorisch', 'voorlopig' en 'verberging' (het 'nog niet'). Vervulling en voleinding worden streng uiteengehouden, terwijl de Geest toch voluit eschatologische gave is.

Van hieruit is er aandacht voor het lichaam - maar minder voor genezing - vanuit de schepping en vanuit de pluraliteit waarin het heil uitwaaiert in een veelheid van tekenen. Evenwel horen we ook de aanmoediging van Van Ruler om vrijmoedig te bidden om genezing als een volwassen verbondsmatig omgaan met de Heer, die ook in het leed van ziek-zijn zijn sporen trekt en ons naar zijn Rijk wil voeren.

Wij vinden bij Van Ruler enige openingen in de richting van een charismatische theologie⁸⁵, die hij zelf echter niet heeft ingevuld. Iemand als K.J. Kraan heeft deze momenten op eclectische wijze uit Van Rulers theologie genomen als bouwstenen voor zijn dienst der genezing.

⁸⁴ *De vervulling der wet*, 98.

⁸⁵ Met name in de punten 1,3,5 en 6 van de samenvatting boven.

15.1 AANDACHT VOOR ZIEKTE EN GENEZING?

Berkhof (1914-1995) laat zijn sympathie voor de charismatische beweging duidelijk blijken in een artikel¹ en een lezing² over de Heilige Geest, beide gepubliceerd in het *Bulletin voor Charismatische Theologie*. Toch geeft hij in zijn eigen publicaties weinig expliciete aandacht aan het lichaam, noch aan de thema's van ziekte en genezing. In zijn hoofdwerk *Christelijke geloof* komen deze trefwoorden niet in het zakenregister voor. Evenmin is er in het tekstregister een verwijzing naar Jakobus 5:13-16. Wel is er aandacht voor de charismata. Men kan echter ook weer niet stellen dat de problematiek buiten zijn gezichtsveld ligt. Meer impliciet verwerkt hij deze in het geheel van zijn denken, zoals ook Van Ruler.

Wij zetten onze verkenning van Berkhof in met de vraag naar de herkomst van ziekte.

15.2. ZIEKTE, DOOD EN DE VOORLOPIGHEID. GENEZINGEN VAN JEZUS

Berkhof breekt met de klassiek-gereformeerde verklaring van ziekte en dood als gevolgen van de zonde(val). Zij moeten gezien worden in het licht van de voorlopigheid en onvoltooidheid van de schepping. Pijn en lijden, rampen en sterfte zijn met het groeiproces gegeven en daarom ook een natuurlijke zaak. Er zit dan ook een tragisch element in de wereld: ze is onvoltooid, onaf en defectief. Hiermee distantieert Berkhof zich van het Griekse volmaaktheidsmodel, dat volgens hem eeuwenlang op het scheppingsverhaal van Genesis 1 en 2 is gelegd. De schepping is immers geen voltooid geheel, ze is aangelegd op groei, ontwikkeling en evolutie. God is dus met zijn schepping nog onderweg naar de verlossing, naar het uiteindelijke heil. Ze zal verheerlijkt worden. Het doel van de schepping is dus niet restauratie maar elevatie. Op de vraag naar het waarom van deze voorlopigheid is volgens Berkhof vooralsnog geen antwoord te geven. Wij kunnen alleen maar zeggen dat het blijkbaar niet Gods bedoeling is geweest om de wereld kant en klaar in het aanzijn te roepen.

Vanuit deze visie oefent Berkhof kritiek op de exegese van het woordje 'tov' in Genesis 1 met de betekenis van 'perfect' of 'af'. De schepping is goed omdat zij geschikt is voor haar doel, namelijk de omgang tussen God en de mens. Ook verwerpt hij het causale verband dat gesuggereerd wordt tussen de zonde en het fysieke kwaad in Genesis 3:17-19 en Romeinen 5:12-21: "O.i. was dat de wijze waarop beide schrijvers met de hun ten dienste staande middelen van wereldbeeld en taal trachtten uitdrukking te geven aan de onverbreekelijke band tussen de mens

¹ H. Berkhof, "Enige aspecten in het denken over de Heilige Geest in de 20e eeuw", in: *BCT*, nr. 1, voorjaar 1978, 3-21. Een uitgave van de stichtingen Vuur en CWN.

² "Het hedendaagse zoeken naar de Heilige Geest en het antwoord van de Bijbel". In: *BCT*, nr. 9, Pinksteren 1982, 15-25.

en zijn omgeving; voor de van God vervreemde mens worden lijden en dood tot pure vijanden die hij eenzaam en uiteindelijk machteloos tegemoet moet treden."³ Berkhof stelt ook dat in genoemde teksten "de biologische eigenwettelijkheid van het 'gewone sterven' over het hoofd wordt gezien."⁴

Over de genezingswonderen van Jezus zegt Berkhof twee dingen. In de eerste plaats zijn ze tekenen van *Jezus' overmacht op de wereld der demonen*, die zich bij voorkeur nestelen in de natuurlijke, lichamelijke zijde van het menselijk bestaan. Jezus verdrijft hen daaruit en toont daarmee zijn overwinningsmacht, maar meer nog zijn menszijn, zoals God dat voor ons allen heeft bedoeld. Want ook aan de apostelen wordt later de genezing van zieken opgedragen. "Juist in het licht daarvan kunnen wij allerlei vormen van natuurbeheersing, de techniek zowel als bepaalde telepatische en occulte verschijnselen, zien als bewijzen van een bijzondere mogelijkheid en roeping van de mens ten opzichte der natuur (...)." ⁵ Jezus' (genezings)wonderen zijn daarom niet volstrekt uniek, maar wijzen naar de bijzondere mogelijkheid en roeping van de mens ten opzichte van de natuur.

In de tweede plaats moeten wij de genezingswonderen van Jezus niet opvatten als acta van het wegnemen van de gevolgen van de zonde, maar als *voortekenen van het komende Rijk* waaruit het lijden is uitgebannen. De genezingen van Jezus zijn een belichaming van de condescendentie van God. God ontfermt zich over een van Hem vervreemde en afgewende wereld, die gerepresenteerd wordt door twee groepen mensen: de schuldigen en de ongelukkigen. Tot de mensen met schuld spreekt Jezus een woord van radicale vergeving. Tot de ongelukkigen en door leed getroffen komt Hij met de daad van barmhartigheid. "Deze barmhartigheid komt vooral uit in de vele genezingen die Jezus deed. Beide, vergeving en genezing, beogen de mens krachtens de genadige toewending van God te verheffen tot de ware humaniteit als van een vrij en gelukkig kind van God."⁶ Zó stelt Christus in zijn bediening op aarde het Rijk tegenwoordig.

Wij vragen: brengt de opstanding nu een verandering in het op déze wijze present stellen van Gods condescendentie? Ofwel: betekent de opstanding, als overwinning op de machten van zonde, ziekte en dood, misschien een intensivering van de genezingswonderen?

15.3 GENEZINGSKRACHT VANUIT DE OPSTANDING VAN CHRISTUS?

Evenals Bavinck en Berkouwer belijdt Berkhof de opstanding van Christus als een centraal heilsfeit en wil hij deze niet in de schaduw van het kruis stellen. Beide zijn immers op elkaar betrokken en definiëren elkaar. Jezus is de nieuwe

³ H. Berkhof, *Christelijk geloof*, Nijkerk 1973, 180. Voortaan weergegeven met: *Christelijk geloof*.

⁴ *Christelijk geloof*, 508.

⁵ H. Berkhof, *De mens onderweg*. Een christelijke mensbeschouwing, 's-Gravenhage 1963, 26. Hier ligt een verwantschap met Kuypers 'gemeene gratie', in het bijzonder de progressieve werking daarvan op het gebied van de voortschrijdende wetenschap en techniek. Zie hoofdstuk 9.3.

⁶ *Christelijk geloof*, 312.

Mens, de voleindigde verbondspartner, onze voorloper en representant. Zijn verheerlijking is de grond van onze komende verheerlijking als een werkelijke belofte. In het interim leven wij "nog onder het kruis, maar met uitzicht op de opwekking."⁷ We mogen nu uit de verzoening leven, maar hebben de verlossing nog vóór ons. De opwekking van Christus heeft de werkelijkheid van lijden, ziekte, zonde en dood wel tot een voorbijgaande gestempeld, maar de verheerlijking is nog niet aangebroken. Ook hier overeenkomst met Berkouwer en Van Ruler. De christelijke levenshouding wordt gekenmerkt door een dubbele excentriciteit: christenen leven in de schaduw van het kruis, maar tegelijk in de kracht van de opstanding. Hun leven is verborgen met Christus in God (verticaal), én zij zijn nog op de aarde (horizontaal). Zij leven beneden vanuit boven (Kol. 3:1-4).

Kan men genezing nu zien als een doorwerking van die opstanding? Wij vinden bij Berkhof geen duidelijk antwoord. Wellicht veronderstelt hij het. Genezing is in ieder geval wel een teken van de komende vervulling. Hij ziet een *actueel doorwerken van de opstanding* met name: "1. in de zekerheid (...) dat men zich op de weg van de Heer weet, dus de weg naar de opstanding; 2. in de ervaring dat verdrukking en lijden niet alleen levensremming betekenen, maar dat ze juist op verrassende wijze tot de ontplooiing en verdieping van het nieuwe leven bijdragen; 3. in de tekenen die de verdrukte gelovige krachtens de verbondsverhouding van leiding en geborgenheid (...) ontvangt."⁸ We vinden dus geen verwijzing naar een lichamelijke doorwerking van de opstanding, maar zij is wel een werkzame kracht in de geschiedenis.

Hoe dan ook, bij Berkhof houden een 'theologia crucis' en een 'theologia resurrectionis' elkaar in evenwicht. Kruis en opstanding staan in een spanningsvolle wisselwerking, want het Christus-gebeuren zet zich voort 'tussen de tijden'. Misschien komt het fysieke meer ter sprake bij de pneumatologie, meer in het bijzonder op het kruispunt van pneumatologie en eschatologie. Dat willen we nu nader gaan bezien.

15.4 GENEZINGSKRACHT VANUIT DE TOEKOMST?

15.4.1 Christus, de Geest en de toekomst: methodische werkwijze

Wij vinden bij Berkhof een methodische benadering van de christelijke toekomstverwachting. Hij heeft zich heel gericht beziggehouden met de eschatologie en pneumatologie en hun wederzijdse betrokkenheid. In zijn *Christelijk geloof* wijdt hij er een afzonderlijke paragraaf aan: 'Christus, de Geest en de toekomst'.⁹ Daarin schetst hij een toekomstontwerp dat de ervaringen, die we in deze wereld en geschiedenis met God in Christus en de Geest opdoen, extrapoleert naar de toekomst. Sterk komt Berkhof op voor deze extrapolatie-structuur van de bijbelse eschatologie. Anders dan Bavinck, die de eschatologie nog uitsluitend vanuit christologisch gezichtspunt ontwerpt, en explicieter dan

⁷ *Christelijk geloof*, 330.

⁸ *Christelijk geloof*, 486.

⁹ *Christelijk geloof*, par. 56, 543.

Berkouwer, die de Geest wel mede de weg laat bereiden naar Gods toekomst, maar dit voornamelijk plaatst in het kader van de hoop en verwachting, volgt Berkhof consequent een christologisch-pneumatologische benadering, omdat Christus en de Geest de beide polen zijn van het nieuwe verbond. Samen vormen zij het smalle spoor naar een wereld waarin God alles zal zijn in allen: "In het Nieuwe Testament is de toekomst de ontvouwing en voltooiing van wat reeds aanwezig is in Christus en de Geest, wat zich tenslotte triomfantelijk tegen zonde, leed en dood in zal doorzetten."¹⁰

Christus en de Geest vormen twee complementaire werkelijkheden: Christus heeft langs de weg van gehoorzaamheid het nieuwe menszijn bereikt door kruis en opstanding heen en zo Gods verbondsbedoeling vervuld. En de Geest is het nieuwe 'spronggebeuren' dat van Christus uit vrijkomt. Hij is de wegbereider van de toekomst, die mensen doet participeren in het zoonschap van Christus en aan zijn beeld gelijkvormig maakt.

Berkhofs benadering van de toekomst onderscheidt zich enerzijds van de protologische insteek van Van Ruler, die het eschaton streng vanuit de orde van de schepping beschouwt, alsook van de eschatologische inzet bij Moltmann, die de vernieuwing van de wereld eenzijdig vanuit het einde denkt. Berkhof zet bij het *midden* in, bij persoon en werk van Christus. Jezus is de mens van de toekomst. Hij is de nieuwe mens. Maar Hij is ook de pneumatische mens die zich volledig door de Geest laat leiden, de voleindigde verbondsmens: "Gehoorzaam (...) gaat Jezus de diepe weg door het uiterste van menselijke weerstand en godsvervreemding heen om deze nieuwe, hogere, verheerlijkte bestaanswijze te bereiken, waarin de laatste verbondsbedoeling van God met de mensen in één mens wordt gerealiseerd."¹¹ En: wat "*exclusief aan Jezus wordt toegeschreven, is tegelijk bedoeld als pneumatologisch-eschatologische belofte aan ons.*"¹² Jezus vormt het midden van de geschiedenis. Hij hoort bij de *schepping* als de laatste Adam, die God op het oog had vanaf het begin bij de eerste mens. In de raad van God bestond Jezus als 'de eerstgeborene van heel de schepping' (1 Kor. 15:45 en Kol. 1:15). Op deze manier verstaat Berkhof de preëxistentie van Jezus. Maar Jezus hoort ook bij de *voleinding*: Hij is de eschatologische mens. Naar zijn nieuwe menszijn zal de mensenwereld herschapen worden. Zo staat Jezus in een alomvattend kosmisch kader, tussen schepping en voleinding.

Maar, zo vragen we verder, hoe werkt nu de Geest binnen dit geheel?

15.4.2 De Geest als drijfkracht

Berkhof ziet de Geest, als de actieve tegenwoordigheid van God, overal in de schepping aanwezig. Hij is werkzaam in de natuur, is auteur van de genezende krachten binnen die natuur; is werkzaam ook in de cultuur en in de geschiedenis van Israël en de volken. Hij vervult Israëls leiders en richters, priesters en koningen; Hij gaat in het OT meer schuil in ambten en structuren dan in de harten van mensen. Zij kunnen de Geest overigens weerstaan in zijn bedoelingen met ons

¹⁰ H. Berkhof, *Gegronde verwachting*, Nijkerk 1968, 19.

¹¹ *Christelijk geloof*, 302 e.v.

¹² *Christelijk geloof*, 304.

en zij doen dat ook dagelijks. De profeten hoopten echter dat de Geest in de toekomst alle mensen zou doordringen om hen om te vormen tot vrijwillige dienaren van God. Deze verwachting begon zich na de opstanding van Jezus te realiseren in ongekend nieuwe ervaringen van de Geest met Pinksteren, waaruit men opmaakte dat de aangekondigde eindtijd nu inderdaad begonnen was en de grenzen naar de wereld opengebroken. Door deze compleet nieuwe en eschatologische wijze van tegenwoordig-zijn van de Geest, komt volgens Berkhof in het NT zijn algemene tegenwoordigheid in schepping en cultuur op de achtergrond.

15.4.3 Christus en de Geest

Interessant is nu hoe Berkhof Christus, de Geest en de toekomst met elkaar verbindt. Aan de ene kant is het Christus-gebeuren de grond van de pneumatologie. De Geest is door zijn algemene tegenwoordigheid wel werkzaam in de schepping en de natuur, maar Hij vindt zijn oorsprong in Christus. In de Messias is God overweldigend op een nieuwe, eschatologische wijze aanwezig. Christus “is de grond en de norm niet van de algemene werking van de Geest in het geschapen leven, maar wel van de bijzondere toespitsing ervan die wij in de ontmoeting met Christus ondergaan.”¹³ Voor deze christologische bepaaldheid van de Geest beroept Berkhof zich op het feit dat het bijzondere werk van de Geest geheel gezien wordt vanuit het voltooid werk van Christus. Christus zendt de Geest, roept Hem naar de aarde toe en geeft doortocht aan de Geest. Pregnant gezegd: de Geest is het handelen van de opgestane Christus.

Tegelijk vinden we bij Berkhof aanzetten voor een Pneuma-christologie. De Geest gaat ook scheppend aan Jezus vooraf. Hij is groter dan Jezus en beheerst Hem. Jezus is de gestalte van de Geest, omdat Hij de volstrekt gehoorzame is. Deze lijn vinden we vooral in de synoptische evangeliën. De pneuma-christologische noties werden in de latere kerkgeschiedenis onder invloed van een oprukkende Logos-christologie verdrongen, maar zijn recent opnieuw in de aandacht gebracht o.a. door Van Ruler.¹⁴

Er is Berkhof veel aan gelegen deze beide lijnen vast te houden om te voorkomen dat de Geest het werk van Christus slechts 'toepast' en zo een aanhangsel wordt. De Geest is immers een creatieve macht die werkt in de geschiedenis, oftewel een christologisch-heilshistorische macht, die de brug slaat van de eersteling naar de komende voleinding. Deze aandacht voor de geschiedenis is karakteristiek voor Berkhofs denken. De openbaring is een evolutief verlossingsproces, dat door de Geest wordt geleid en waarin God en mens participeren. De Geest stuwt de geschiedenis van kruis naar opstanding in de richting van de voleinding.

15.4.4 De Geest en de toekomst

In *De leer van de Heilige Geest* wijst Berkhof op de eschatologische context van de Geest. Niet alleen Christus, ook de Geest is de eersteling van de toekomst.

¹³ *Christelijk geloof*, 340.

¹⁴ Zie ook de visie van M.F.G. Parmentier op deze materie in hoofdstuk 4.4: *Schepping, scheppingsgave en charisma*.

Sterker nog: "De eigenlijke sfeer van de Geest is de toekomstende eeuw; van daaruit projecteert hij zich in het heden en wordt hij een profetie van zichzelf in zijn eschatologische werkingen."¹⁵ Hij strekt zich uit naar het totum, "steeds wijdere cirkels trekkend rondom de grote Vertegenwoordiger, totdat het laatste doel is bereikt en het al betrokken wordt in de grote vernieuwing."¹⁶ De Geest is dus ook eersteling. In al zijn gaven van bekering, vergeving en gemeenschap met God breekt de grote toekomst al door. Zo kan Berkhof pregnant zeggen: "In de Geest vindt Christus' wederkomst reeds plaats; in hem staan we op uit de dood (...)."¹⁷ In de Geest is de toekomst zich dus al aan het verwerkelijken en daarom kan er in deze zin gesproken worden van een 'zich realiserende eschatologie'. Met deze uitspraken gaat Berkhof een stap verder dan de traditioneel gereformeerde theologie. We mogen in het geloof grote dingen verwachten door de werkzaamheid van de Geest.

Berkhof wil echter niet zo ver gaan te spreken van een pneumatisch gerealiseerde eschatologie, alsof het eschaton in de Geest volop tegenwoordig wordt gesteld. Er blijft een eschatologisch perspectief, er blijft ook een eschatologisch voorbehoud, ook al is de Geest zelf deel en inhoud van de voleinding. De Geest is een voorschot, een eerste aanbetaling, een onderpand. De Geest is niet meer en niet minder dan een belofte. Hij kan onder ons een groot werk beginnen, maar Hij kan het niet voleindigen. "Van een definitieve overwinning is geen sprake. Het blijft bij aanlopen, bij 'een klein begin' (Heidelbergse Catechismus)."¹⁸ De Geest draagt de krachten van de toekomst ons leven binnen en Hij betreft ons in de opstanding van Jezus. Maar dit gaat niet zo ver dat de opstanding van Christus zich volop in ons leven doorzet. Wij zijn wel door de opstanding van Christus opnieuw geboren, maar tot een levende hoop (1 Petr. 1:3). Exegetisch voert Berkhof aan dat de term 'opstanding', zoals deze bij Christus wordt gebruikt, niet voor het werk van de Geest in de gelovigen wordt gebezigd. "Wat in de opstanding van Christus is bedoeld en aangelegd, komt in wat de Geest hier en nu aan ons doet nog niet tot vervulling. Wat er aan ons geschiedt, doet ons juist verlangend naar de toekomst kijken. Ook de Geest is nog maar een eersteling die ons zuchtend doet uitzien naar de radicale verlossing van ons bestaan."¹⁹

Excurs: de Geest als voorschot

De Geest is *arrabo* - een voorschot op de toekomst (2 Kor. 1:22; 5:5 en Ef. 1:14), waarin deze nu al voelbaar en ervaarbaar wordt. "Het gaat steeds om een indicativisch gebeuren en om een futurum dat nu al overgrijpt naar ons presens. Dat overgrijpen wordt in de eerste en de derde tekst met het begrip 'verzegelen'

¹⁵ H. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, Nijkerk 1964, 116. Voortaan aangeduid met: *De leer van de Heilige Geest*. Berkhof citeert hier G. Vos uit: "Het eschatologische aspect van Paulus' opvatting van de Geest," in: *Biblical Theological Studies*, New York 1912, 228.

¹⁶ *De leer van de Heilige Geest*, 116.

¹⁷ *De leer van de Heilige Geest*, 118.

¹⁸ *Christelijk geloof*, 347.

¹⁹ H. Berkhof, *Gegronde verwachting*, Nijkerk 1968, 36.

toegelicht."²⁰ Het voorschot van de Geest wordt alleen in de daad van het geloof ontvangen en toegeëigend, want door het geloof worden we verbonden met de opstanding van Christus achter ons, en met onze eigen opstanding en de vernieuwing van de wereld vóór ons. Zo worden we al enigmatische in de toekomst overgeplaatst en zijn we nu wat we straks zullen worden.

Dit leven-in-het-voorschot laat zich omschrijven als een 'mystiek-ontische realiteit', waaronder Berkhof verstaat een positief gevoel van veiligheid en geborgenheid, dat opgewekt wordt door de voorsmaak van het eschaton. Daardoor kunnen we het lijden aan, dat we ondervinden in het bestand van deze wereld en worden we aangezet tot daadkrachtig leven in de hoop. Hij voegt daaraan toe: "Het transcendeert verstand en wil en geeft aan beide richting en bezieling. Het is ook niet alleen contemplatie. Dat is te passief. Deze relatie is meer: ze is ook vol actie onzerzijds, in de zin van re-actie. En deze reactie is allereerst spontaan. En ze bestaat in de vreugde. Die vreugde kan onder de inspanning van de praxis en de druk van het lijden worden afgedempt tot 'volharding' en 'goede moed' - begrippen die bij Paulus telkens in de omgeving van zijn voorschot-teksten te vinden zijn. Maar zij zouden niet bestaan, als er niet eerst de vreugde was, de ek-statische vreugde van het zoonschap."²¹ Wij constateren hiermee dat Berkhof aan dit leven-in-het-voorschot van de Geest vooralsnog geen fysieke trekken of dimensie toekent.

De Geest is dus voor-lopig. "Al wat Hij doet, is een garantie maar tegelijk een uitstel van de voleinding."²² 'Voorlopig' heeft een speciale betekenis als het gaat om de Geest. Kennelijk betreft het de gestalte en werking, die de Geest binnen de beperking van de geschiedenis heeft, terwijl Hij zijn ontplooiing vindt in de ruimte van het Rijk Gods. Daarom doet de Geest ons ook verlangen naar de voleinding. De vernieuwing, waarin Hij ons doet participeren, opent perspectief naar de totale vernieuwing. Wat christenen hopen is daarom niet zozeer het gevolg van wat zij missen, als wel van wat zij reeds ontvangen hebben, waardoor zij zich gaan uitstrekken naar de volkomen vervulling.

15.4.5 Het leven in de tussentijd: strijd

Wij leven dus nog niet in het eschaton en ook nog niet in de overwinning. Bij Berkhof vinden we dan ook geen tendens naar een 'theologie van de glorie'. Gods vernieuwende kracht neemt in deze bedeling de gestalte aan van strijd: "De strijd betekent dat wij niet meer leven in de dode harmonie waarin de van God vervreemde mens met zichzelf verkeert; en tevens dat wij nog niet leven in de ware harmonie der verheerlijking. Strijd betekent, dat wij op weg zijn gegaan."²³ En dat is een met vallen en opstaan op-weg-zijn naar conformiteit met Christus en gelijkvormigheid naar zijn beeld. Deze conformiteit met Hem houdt in een analogie van ons leven met het zijne, een analogie dus ook met zijn lijden en sterven.

²⁰ Zie: "De Geest als voorschot", in: *Bruggen en bruggehoofden*. Een keuze uit de artikelen van prof. dr. H. Berkhof uit de jaren 1960-1981, Nijkerk 1981, 148.

²¹ H. Berkhof, a.w., 152.

²² *Christelijk geloof*, 347.

²³ H. Berkhof, *De mens onderweg*. Een christelijke mensbeschouwing, 's-Gravenhage 1963, 117.

Daarom zijn naast begrippen als 'vrijheid' en 'liefde' in de stijl van Jezus ook die van 'sterven en opstaan' met Hem van toepassing. De vernieuwing van ons menszijn verloopt als een moeizaam proces van strijd, voortgang en volharding. En analoog aan de heiliging van de mens verloopt de vernieuwing van de wereld. Ook hier is sprake van strijd, voortgang en verheving in een eenparig versnelde beweging. Vanuit de bijbelse toekomstverwachting projecteert Berkhof een dubbel toekomstbeeld. De Geest ontketent in de geschiedenis namelijk een dubbele werking vanuit Christus: één van bevrijding van de humaniteit (opstanding) en één van autonomie van de mens naar het individueel en collectief consumptief egoïsme (kruis). De Geest stuwt de geschiedenis in de richting van een duizendjarig rijk, maar tegelijk ontwikkelt er zich een totalitaire antichristelijke werelddictatuur. Zo gaat het af op een escalatie van Geestkracht en tegenkracht, die alleen via een 'spronggebeuren' van Godswege kan worden opgelost. In het kader van ons onderwerp wijzen wij in het verlengde hiervan op de strijd die de voortschrijdende medische wetenschap met toenemend succes voert tegen alle ziekte. Hier manifesteert zich de heiligende en vernieuwende kracht van de Geest, die de wereld voortstuwt in de richting van de voleinding. Toch gaat Berkhof er niet van uit dat alle ziekte in deze wereldtijd uitgebannen wordt. Dat zal pas in de voleinding gerealiseerd worden. Maar voordat het zover is, zal de Geest zich nog zeer expansief laten gelden. Op dit punt introduceert Berkhof als bij verrassing de notie van het duizendjarig rijk.

15.4.6 Het millennium en de voleinding

Opmerkelijk is het hoe concreet historisch hij de notie van het millennium durft in te vullen. Het is een tijd van "algemene en vrijwillige aanvaarding van evangelische structurele spelregels als enige redding van de leefbaarheid van het bestaan."²⁴ In *Christus de zin der geschiedenis* stelt hij dat we binnen deze geschiedenis, in deze bedeling een maximale doorwerking kunnen verwachten van de kracht van Christus' opstanding. Hij noemt dit 'kerkelijk chiliasme'.

Overweging van ons

Hij komt hiermee in strijd met Berkouwer, die het duizendjarig rijk niet wil zien als een toekomstig aards vrederijk, maar als een apocalyptische onthulling van de realiteit van het heil in Christus tegenover de werkelijkheid van leed en martelaarschap, die onder de verborgen heerschappij van Christus nog voortduurt.

Vanwege de strakke spanning tussen het 'reeds' en 'nog niet' is er in Berkouwers visie een soort statische situatie en kan er geen sprake zijn van een duidelijke ontwikkeling naar een betere periode. Berkouwers opstelling ligt dichtbij de traditioneel-kerkelijke opvatting dat de kerk sinds de opstanding het millennium is ingegaan.

Miskotte stelt enerzijds "dat de visioenen telkens de hoofdsom der historie in haar geheel treffen" en dat er eigenlijk geen voortgang zit in de Apocalyps,²⁵ maar anderzijds dat het optreden van Christus, culminerend in kruis en opstanding, positieve krachten op aarde heeft ontketend die de geschiedenis naar het einde dringen. Onder deze krachten verstaat Miskotte vooral het ijveren voor sociale gerechtigheid en - in het algemeen - 'de zachte

²⁴ *Christelijk geloof*, 537.

²⁵ G.C. Berkouwer, *De wederkomst van Christus II*, Kampen 1963, 87.

krachten' van Henriëtte Roland Holst, die in 't eind het zeker zullen winnen. Die openen de toekomst naar een rijk van vrijheid, recht en vrede nog in *déze* bedeling.

Berkhof trekt deze lijn door en legt tegelijk meer nadruk op het chronologische element in de profetische verkondiging.

Zijn visie is een gewaagde variant van het 'post-millennialisme', dat het vrederijk als toekomstig in deze bedeling ziet liggen als een interim-periode vóór de wederkomst. Sterke nadruk ligt daarin op de penetrerende krachten van Christus' Rijk en de verkondiging van het evangelie. Daar is geen sprake van een plotseling, transcendent goddelijk ingrijpen, maar van een geleidelijke evolutionaire weg. Inderdaad gaat het Berkhof om een evolutief pneumatisch proces binnen de horizon van onze geschiedenis, waarin God en mens participeren. Het is een beweging van de Geest die de geschiedenis stuwt van kruis naar opstanding in de richting van de voleinding. De Geest werkt als een zuurdesem in de diepten van mensenharten én in de seculiere cultuur. Dat het millennium binnen de grenzen van onze geschiedenis zijn pneumatische krachten zal laten gelden, heeft uiteraard ook gevolgen voor de strijd tegen ziekte en voor de lichamelijke. Maar ziekte als onheilmacht wordt er nog niet definitief uitgebannen. De Geest zal nog eenmaal, in de voleinding, een verandering aanbrengen die in haar radicaliteit alleen met die van de schepping kan worden vergeleken.²⁶

Juist in de notie van het millennium laat zich bij Berkhof de samenvoeging van christologie en pneumatologie sterk gelden. Als christologisch op het kruis de opstanding volgt, dan ook pneumatologisch. De Geest gaat een kruisgang. Hij wordt overal weerstaan en bedroefd. Hij is weerloos zoals Christus weerloos was. Maar Hij wint toch steeds meer veld met de weerloze middelen van prediking en overtuiging.

Berkhof is ervan overtuigd dat de komst van het duizendjarig rijk gekoppeld is aan de toekomstige redding en omkeer van Israël. Aangezien in Openbaring 20:7-10 de namen van Gog en Magog genoemd worden, die ook voorkomen in Ezechiël 38-39, ziet hij een verband met de oudtestamentische profetie over Israëls herrijzenis en herstel in Ezechiël 36-37. En dit herstel zal zich voltrekken in de ruimte van onze geschiedenis. Vandaar dat zijn conclusie luidt: "Als er een duizendjarig rijk op komst is, dan weten we er in elk geval dit van, dat het herstellende Israël daarvan het middelpunt zal worden (...)." ²⁷ En: "Johannes verwacht, dat na de antichrist een langdurige en gelukkige periode aanbreekt, waarin de grenzen tussen hemel en aarde gaan vervloeien, waarin de vertrapten zullen regeren, de lijdende gemeente van Christus publiek gelijk zal krijgen en het herstellende Israël het middelpunt der wereld zal zijn. Daar zal een politieke en sociale orde heersen, waarin de heerschappij van Christus zo sterk wordt uitgedrukt als maar mogelijk is binnen een wereld waaruit zonde, leed en dood nog niet gebannen zijn." ²⁸ Met andere woorden: er is nog geen sprake van

²⁶ *Christelijk geloof*, 149.

²⁷ H. Berkhof, *Christus de zin der geschiedenis*, Nijkerk 1962, 145.

²⁸ H. Berkhof, a.w., 149.

definitief genezen leven, maar het scheelt toch niet veel. De 'sprongvariatie' is de nog ontbrekende schakel tussen deze wereld en de toekomstige.

Verder ziet Berkhof - met J.J. van Oosterzee²⁹ - een parallel tussen het millennium en de veertigdagentijd tussen de opstanding en Hemelvaart van Christus.³⁰ Zoals de verrezen Heer in die veertig dagen de kracht van zijn opstanding kon openbaren binnen de verbanden van de oude wereld, zo zal dat ook in het komende millennium toegaan. Na deze periode van stabiliteit en rust volgt er nog een korte, maar hevige terugslag van de Boze, die overigens snel zal worden neergeslagen. Dan zal middels het grote eschatologische spronggebeuren van bovenaf de voleinding intreden. Zo trekt Berkhof de werkingslijnen van Christus en de Geest door (d.i. de 'via causalitatis') en extrapoleert ze naar de voltooiing (d.i. de 'via eminentiae'). De nieuwe wereld zal "als een sprongvariatie uit de oude geboren worden; het zal geen andere, nieuwe wereld zijn, maar deze oude wereld vernieuwd."³¹ Haar geboorte staat niet los van alle technische en culturele verworvenheden en van de heiligingskrachten in onze wereld. De nieuwe wereld zal dus geen nova creatio zijn, maar een getransfigureerde, vernieuwde schepping.

15.4.7 Resumerend

1. Berkhof volgt een methode voor de christelijke toekomstverwachting: hij extrapoleert wat ons in Christus en de Geest reeds geschonken is naar de toekomst.
2. Persoon en werk van Christus hebben een sleutelfunctie in deze benadering. Hij vormt het einde en tegelijk het nieuwe begin van de geschiedenis. Zijn kruis en opstanding werken door in de geschiedenis, in de tegenstelling van Geestkracht en tegenkracht, en stuwen haar opnieuw naar een crisis.
3. De geschiedenis na Hemelvaart en Pinksteren is een interim-periode, die een *analogie* vormt van het Christus-gebeuren. Kruis en opstanding voltrekken zich pneumatologisch in de geschiedenis. Het kruis domineert in de gestalte van strijd en lijden. De kracht van de opstanding manifesteert zich vooral in de groei van de kerk en het zendingswerk.
4. Binnen de ruimte van onze geschiedenis bereikt de opstanding haar maximale ontplooiing in het duizendjarig rijk. Er is daarom alle reden te spreken van een zich realiserende eschatologie binnen de grenzen van onze geschiedenis. Door deze gewaagde invulling krijgt de theologie van Berkhof een sterke geladenheid. Doch volkomen genezing is in deze millenniumfase nog niet te verwachten. Ziekte en leed zijn nog niet definitief uitgedreven.
5. De werkingslijnen van Christus en de Geest vinden tenslotte, middels een spronggebeuren van Godswege, hun vervulling in het eschaton. De overmacht van Christus doet de schaal doorslaan naar de opstanding van de vernieuwde mensenwereld.

²⁹ J.J. van Oosterzee, *Christelijke dogmatiek* II, 2, Utrecht 1872, 899-902.

³⁰ H. Berkhof, a.w., 1962, 159v.

³¹ *Christelijk geloof*, 561.

15.5 GENEZING DOOR DE GEEST? HET DERDE ELEMENT IN DE WEDERGEBOORTE

Berkhof vraagt zich in *De leer van de Heilige Geest*³² af of aan het spreken over de wedergeboorte in de klassieke termen van rechtvaardiging en heiliging niet nog een derde aspect zou moeten worden toegevoegd, namelijk dat van de 'vervulling met de Geest' of 'doop door de Heilige Geest'. Met name vanuit opwekkingsgroepen wijst men op de betekenis van deze derde zegen (in pinksterkringen de 'second blessing' genoemd), waarvoor men bewijsplaatsen vindt in het boek Handelingen en Paulus' eerste brief aan de Korintiërs en de brief aan de Romeinen.

Het valt op dat Lucas een typische 'vervullings'-terminologie gebruikt (het vervuld worden met de Heilige Geest) en de uiterlijke gevolgen beschrijft, wanneer de Geest op mensen valt of in hen komt: zij gaan in tongen spreken, beginnen te profeteren, God te loven en van Christus te getuigen tegenover de mensen om hen heen. Vooral de glossolalie, die de bekering, doop en handoplegging vergezelt, is bij hem een centrale gave. Bij Paulus komen de eigenaardige lokaanse vervullingstermen niet voor, maar hij spreekt wel over dezelfde verschijnselen en over de betekenis van de geestelijke gaven in de bekende hoofdstukken van 1 Korintiërs 12-14 en de brief aan de Romeinen 12:6-8. Het gaat dus over dezelfde dingen.

Berkhof maakt hieruit op dat het werk van de Geest inderdaad niet is uitgeput in de rechtvaardiging en heiliging en dat de pinkstergroepen terecht op dit derde, door de kerk veronachtzaamde, vervullingselement attenderen. Hij signaleert echter ook verschillen in de beschrijving van Lucas en Paulus. Lucas schetst als 'historicus' de gang van het evangelie vanuit Jeruzalem naar Samaria en zo naar de heidenwereld in Klein-Azië, Griekenland en tenslotte Rome. De doorbraak van de Geest openbaart zich in opzienbarende vervullingen, in vreemde talen spreken en in profetie. Paulus spreekt meer als pastor en wijst ook op minder sensationele gaven, zoals onderrichten, helpen en besturen, die alle de opbouw van de gemeente dienen. De liefde is hier de bindende kracht die de verschillende gaven bijeen moet houden en richten tot diakonia. De profetie staat bij Paulus ook veel hoger aangeschreven dan de tongentaal. Met andere woorden: Lucas legt de nadruk op de kracht van de vervulling en het effect van de charismata op de wereld, terwijl Paulus meer let op innerlijke doorwerking van de gaven tot stichting van de gemeente als lichaam van Christus in de wereld. Daar komt bij dat de context van Paulus' brieven het kerkelijk leven van gevestigde gemeenten veronderstelt, terwijl Lucas de oorsprong van die gemeenten beschrijft.

Berkhof is nu van mening dat de dogmatiek, als hermeneutische methode, de pastorale lijn van Paulus moet volgen en niet haar uitgangspunt nemen in de historische lijn van Lucas (zoals de pinksterbeweging doet). Dat betekent dat aan de koppeling van de vervulling met de Geest en het talenspreken geen normatieve waarde hoeft worden toegekend. En ook dat men zich niet moet verkijken op de

³² Hoofdstuk IV, *De Geest en de enkeling*, 92-103.

zgn. spectaculaire gaven. Het gaat vooral om de groei van de gemeente in de liefde tot volwassenheid en 'mannelijke rijpheid', waarvan Paulus rept in Efeziërs 4. Aan deze geestelijke volwassenheid nu kan de derde gave van de vervulling bijzonder bijdragen.

Om aan te geven wat nu precies de aard van deze derde gave is, voert Berkhof een waardevolle onderscheiding in. Hij zegt: "In de rechtvaardiging legt de Geest beslag op het middelpunt van ons bestaan; in de heiliging op de gehele cirkel van onze menselijke natuur; en in de vervulling legt hij beslag op onze individualiteit, het speciale karakter dat ik en ik alleen bezit, de speciale bijdrage die ik moet geven aan het geheel van het leven. Hij voegt die in in het geheel van het koninkrijk Gods."³³ Naast de *vruchten* van de Geest (geloof, hoop en liefde), die groeien in de heiliging en die ons door een leven in liefde en goede werken tot een zichtbaar getuigenis van Christus maken, zijn er de *gaven* van de Geest, die gemobiliseerd worden in de vervulling. Deze gaven worden geschonken om elk lid te laten deelnemen aan de wijdere en kosmische dimensies in het werk van de Geest aan de mensheid. "Vervulling betekent, dat de gerechtvaardigden en geheiligden nu, om zo te zeggen, binnenste buiten worden gekeerd."³⁴

Berkhof ziet in zijn uiteenzetting een overeenkomst met K. Barth, die het vierde deel van zijn *Kirchliche Dogmatik* achtereenvolgens wijdt aan de rechtvaardiging (IV,1), de heiliging (IV,2) en tenslotte aan de roeping (IV,3). Het is met name het aspect van de roeping van de christen, om deel te nemen in het werk van Christus en om getuige te zijn, dat correspondeert met en voortvloeit uit de door Berkhof genoemde derde dimensie in de pneumatologie.

Wat de charismata zelf betreft, stelt Berkhof dat de verscheidenheid van geestelijke gaven samenhangt met de verscheidenheid van individuen. In de gemeente van Korinthe voerden de sensationele genadegaven de boventoon ten koste van de minder spectaculaire gaven. Paulus relateert daarom de hooggeprezen glossolalie ("het is toegestaan in tongen te spreken, belemmert het niet"), terwijl hij de gave van de profetie opwaardeert: "Streeft ernaar te profeteren." Berkhof is van mening dat de kerk in onze uitdagende en verwarrende tijd deze verwaarloosde gave van de profetie heel hard nodig heeft om te verstaan en uit te drukken wat in een gegeven situatie de wil van God is. Het zou een misverstand zijn om de profetie als een individualistische gave op te vatten. Het gaat er juist om haar in het geheel van de kerk toe te passen en te toetsen, ook in grote sociale en politieke aangelegenheden.

Berkhof behandelt niet alle charismata en acht dit ook niet noodzakelijk, "omdat zij uit hun aard verschillend zijn, al naar gelang de individuele capaciteiten, de historische en plaatselijke situatie en de behoeften van het lichaam van Christus en van de wereld."³⁵ Belangrijk is wel om in te zien dat we opnieuw de betekenis moeten ontdekken van de verscheidenheid van de geestelijke gaven, teneinde te groeien naar volwassenheid in Christus. Daarin ligt het gelijk van de pinksterbeweging. Iedere gelovige heeft een speciale bijdrage te leveren aan het

³³ *De leer van de Heilige Geest*, 98.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *De leer van de Heilige Geest*, 101.

gemeenschapsleven, in kleine of grotere uitingen van dienstbetoon.

Overweging van ons

Dat Berkhof verder geen aandacht besteedt aan de gave en dienst der genezing, is te verklaren uit zijn voorkeur voor de profetie in een tijdsgewricht van mondiale sociale en politieke veranderingen waarin hij zelf leefde. Vanhieruit begrijpen wij ook dat hij de gave der genezing, die binnen de pinksterbeweging een grote rol speelt, in het rijtje van in het oog lopende charismata rangschikt, waartegen hij juist een correctief wil bieden: let juist op de onopvallende gaven van hulpverlening, barmhartigheid, besturen en vermanen. Ook bij de behandeling van het werk van de Geest in de schepping ontbreekt een verwijzing naar genezende krachten. Die worden o.i. verondersteld in de algemene werkzaamheid van de Geest in de schepping.

15.6 GEBED EN WONDER

Berkhof wijdt een diepgaande bespreking aan het gebed. Anders dan Bavinck en Berkouwer, die het gebed terloops ter sprake brengen, biedt hij een methodische benadering in het hoofdstuk "De vernieuwing van de mens."³⁶ Hij beschouwt het gebed als "een primaire en expliciete *uitdrukking van de verbondsverhouding*."³⁷ Verder definieert hij het als gebonden inspraak: het is "een door de Geadresseerde bepaald en geordend spreken."³⁸ Toch hoeft dit geen afbreuk te doen aan de vrijheid en spontaniteit die binnen het gebed een legitieme plaats hebben. We komen niet op audiëntie, maar bij onze Vader thuis. Daarbij mogen en kunnen we alles wat ons bezig houdt uitzeggen. Tegelijk leren we ons te richten op de doeleinden en wil van God: we gaan de weg van het gebed, waarbij we eigenlijk niet weten hoe we naar behoren bidden zullen en toch vrijmoedig onze wensen voorleggen, "vertrouwend dat de Geest ze naar de wil van God toe vertaalt, met als gevolg dat wij zo verhoord worden dat alles ons ten goede medewerkt (...) Het christelijke gebed dwingt niet, maar het verzinkt ook niet. Het gaat de smalle weg tussen magie en mystiek door - waarbij het naar gelang van de situatie soms of tot het één of tot het ander dicht naderen kan."³⁹

Boeiend is het om te zien hoe Berkhof ingaat op de vraag of God terwille van het gebed aan de lotssamenhang van al het gebeuren een wending kan geven, bijvoorbeeld in geval van een ongeneselijke ziekte of een natuurramp. Voorzichtig manoeuvrerend zoekt hij zijn weg. Zijn antwoord luidt: God verstoort de causale wetmatigheid van de natuur en van ons bestaan niet, maar neemt haar in zijn heilswerk op in steeds nieuwe omvattender verbanden. De wereld is geen gesloten kringloop, geen in zichzelf rustende werkelijkheid, maar een verrassend wórdende werkelijkheid. Daarin is plaats voor het wonder als een acte van God, die onze werkelijkheid openbreekt naar zijn toekomst toe. Jezus Christus is, in zijn verschijning en vooral in zijn opstanding, middelpunt en norm van het wonder. Hij is het grote teken dat God zich niet neerlegt bij een

³⁶ *Christelijk geloof*, par. 51, 512-519.

³⁷ *Christelijk geloof*, 513.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Christelijk geloof*, 516.

deterministisch verstane kringloop van ons bestaan. De wereld is geen bunker, maar heeft een open hemel waarin meer mogelijk is dan wij bidden of beseffen. Deze christocentrische bepaling van het wonder zagen wij ook reeds bij Bavinck en Berkouwer.

Klemmender is de vraag of God op ons gebed menselijke overleggingen en besluiten kan doorkruisen, bijvoorbeeld in situaties van oorlog of onrecht. Hier is niet de natuurwetmatigheid, maar de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid in het geding; en ook de zelfstandigheid en eigen werkzaamheid van de mens als de zogenaamde 'causae secundae'. Berkhof neemt hier veel grotere stappen dan Bavinck en Berkouwer. De vrije en mondige mens treedt niet alleen zelfstandig op, maar is ook een tegenspeler van God. Het menselijk handelen kan Gods plan en bedoeling in de war brengen en doet dit ook metterdaad. In de geschiedenis is er voortdurend een worsteling gaande tussen de wil van God en die van de mensen. Er is geen harmonische verhouding. En toch kan de mens God niet manipuleren en wordt hij door God als zijn Onderhouder in banen gedrongen die hij zelf niet had geprojecteerd. Berkhof past het begrip van de onderhouding - in de letterlijke zin - niet op het natuurgebeuren, maar op de geschiedenis toe.

We zien hier dat het handelen van de mens niet is ingebed in een omvattende almachtsconceptie. In de intersubjectieve verbondsverhouding is de raad van God niet allesbeheersend en bepalend, maar is de mens als tegenstribbelende partner opgenomen en die trekt een eigen spoor. Dit geschiedt ook in het gebed. Berkhof zegt het zelf zo: "God respecteert zijn eigen wetmatigheid en de tegenspeler die Hij zich schiep (...) En juist dat wij tot bidden geroepen worden, bewijst hoezeer God onze vrijheid respecteert en inschakelen wil, niet alleen om de wereld te beheersen maar ook om samen met Hem over haar richting en loop te overleggen. Daarom weten we, dat er een verrassende ruimte is voor ons vragend initiatief in de omgang met God, omdat veel wat mensen onmogelijk lijkt bij Hem mogelijk is. In die omgang wordt het ons telkens opnieuw duidelijk wat wij vragen moeten en wat wij niet vragen mogen."⁴⁰ En verder: God is in deze wereld "nog niet almachtig (...) Maar Hij trekt door deze wereld een spoor van overmacht. Wij mogen geloven, dat Hij in ons leven alles dienstbaar maakt aan zijn bedoelingen waarin ook ons heil begrepen is."⁴¹

15.7 BERKHOF EN DE DIENST DER GENEZING

Hoewel Berkhof doorgaans heel systematisch en encyclopedisch te werk gaat, gaat hij nergens expliciet in op het thema van genezing. Slechts indirect trekt hij een enkele lijn vanuit de opstanding van Christus naar het heden, bijvoorbeeld in zijn overdenking over de genezing van een melaatse.⁴² Hij schrijft aan het slot: "Marcus schrijft vanuit de opstanding van Jezus. Die Jezus van Nazareth van toen, dat is nu de Christus die zit aan de rechterhand van God, dat wil zeggen in wiens Geest God op de wereld inwerkt. Door deze Jezus is God voorgoed gedefinieerd,

⁴⁰ *Christelijk geloof*, 517.

⁴¹ *Christelijk geloof*, 467.

⁴² H. Berkhof, *Bijbeloverdenkingen*, Nijkerk 1986, 78-83.

als de God die doordringt in het lichtloze land van de bezetenheid en schurft, om mensen tot zijn kinderen te maken zonder dat Hij zich door hun onreinheid uit het veld laat slaan."⁴³ Genezing ligt dus wel in de opstanding besloten, maar belangrijker is in dit verband dat Jezus de onreinheid van de melaatse overwint en hem weer deel geeft aan de gemeenschap.

Meer expliciet positief spreekt Berkhof zich uit in zijn lezing "Het hedendaagse zoeken naar de Heilige Geest en het antwoord van de Bijbel."⁴⁴ Hij verwijst daar met instemming naar de boeken van F. Macnutt over genezing⁴⁵ en hij ziet daar een vruchtbare theologische ontwikkeling in. Zelf voert hij op dit veld echter geen verkenning uit, ook omdat hij groter gewicht hecht aan de gave van de liefde en van de profetie: "Paulus ziet de profetie als de allerhoogste gave."⁴⁶ Verder behandelt hij de charismata, die Paulus noemt, niet uitgebreid: "Van sommige is de bedoeling trouwens onduidelijk (...) Een specifieke behandeling (...) is niet noodzakelijk, omdat zij uit hun aard verschillend zijn, al naar gelang de individuele capaciteiten, de historische en plaatselijke situatie en de behoeften van het lichaam van Christus en van de wereld."⁴⁷ Ook vanwege de grote aandacht voor de sensationele gaven binnen de Pinksterbeweging, werpt Berkhof het licht liever op de verwaarloosde, minder in het oog vallende gaven. Want iedere gelovige heeft een bepaalde gave om bij te dragen aan de groei van het gemeenteleven. "Gaven van eenvoudige dienstverlening in schijnbaar kleine details zijn even hard nodig als gaven van bestuur, sociale zorg en onderwijs (...) Tegelijkertijd moeten we samen enige erg verwaarloosde gaven opnieuw ontdekken, vooral de gave van de profetie."⁴⁸ En deze gave spitst Berkhof dan toe op de politieke en sociale gerechtigheid. Vandaar dat hij in *Christelijk geloof* in de paragrafen 52 en vooral 53 breed ingaat op de heiliging van maatschappelijke structuren en op het fenomeen Europa, een lijn die hij laat doorlopen naar het duizendjarig rijk.

15.8 CONCLUSIE

Evenals Van Ruler betreft Berkhof het lichaam bij de weg van het heil, die God met de mens gaat. Het lichaam hoort wezenlijk bij de verlossing die Hij schenkt. Genezing van ziekte komt bij Berkhof echter niet expliciet ter sprake, maar wordt meegenomen in de algemene heiligingskrachten van de Geest in onze wereld.

Verrassend is de aandacht die Berkhof geeft aan de vervulling met de Geest als 'het derde element in de wedergeboorte' en aan de hieruit voortvloeiende charismatische geleding van de gemeente. De gaven van de Geest rusten de gelovigen toe tot persoonlijk diensbetoon. Zo is er ook een charisma van

⁴³ H. Berkhof, a.w., 83.

⁴⁴ H. Berkhof, "Het hedendaagse zoeken naar de Heilige Geest en het antwoord van de Bijbel", in: *BCT*, nr. 9, Pinksteren 1982, 15-25.

⁴⁵ Bedoeld zijn de twee titels: *Genezing*, Laren z.j.; en *De macht van het gebed*, Laren 1978.

⁴⁶ *De leer van de Heilige Geest*, 100.

⁴⁷ *De leer van de Heilige Geest*, 101.

⁴⁸ *De leer van de Heilige Geest*, 102.

genezing, maar dit heeft niet de bijzondere aandacht van Berkhof. Dit komt wellicht omdat hij - net als Van Ruler - de Geest vooral vernieuwend ziet werken in de voortschrijdende medische wetenschap.

Door de nauwe koppeling van de pneumatologie aan de eschatologie, de notie van een zich realiserende eschatologie (maar geen theologie van de glorie!) en 'het derde element in de wedergeboorte', is Berkhof wel een brugfiguur tussen de traditioneel hervormd-gereformeerde theologie en de charismatische vernieuwing. Want al vinden we bij hem geen uitgewerkte dienst der genezing, de aanzet daartoe zit er wel in.

16.1 INLEIDING

Van de Beek (*1946) heeft zich vanaf 1981, als hoogleraar dogmatiek en bijbelse theologie in Leiden en als opvolger van H. Berkhof, verdiept in de theologische problematiek van (lichamelijk) lijden vanuit het oogpunt van de voorzienigheid: hoe is het lijden te rijmen met God, die toch het goede wil en het leven van mens en wereld in zijn sterke handen houdt? Van de Beek bouwt zijn gedachten uit tot een omvattende visie, allereerst in zijn boek *Waarom?*¹ en vervolgens ook in *Schepping*.² Wij willen daar uitvoerig bij stilstaan en de titel van zijn eerste boek toespitsen op het verschijnsel ziekte: waarom is er lichamelijk lijden en waar komt het vandaan?

Of de verlossing in Christus zich kan uitwerken in (genezings)wonderen, bespreekt hij in zijn boek *Wonderen en wonderverhalen*.³ En voor de vraag welke rol de Geest speelt in zijn strijd tegen de onheils machten van ziekte en dood, gaan wij te rade bij zijn *De adem van God*.⁴

Voor de vraag tenslotte hoe er in tijden van ziekte en lijden gebeden kan worden, is zijn boek over Job onze leidraad.⁵ Zijn laatste boek over de christelijke toekomstverwachting⁶ wijdt wel een hoofdstuk aan de opstanding van het lichaam, maar behandelt niet de problematiek van ziekte en genezing. Van de Beek is tegenwoordig hoogleraar symboliek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en directeur van het International Reformed Institute.

16.2 EXPLICIETE AANDACHT VOOR LIJDEN EN ZIEKTE IN WAAROM?

In een wereld waarin onophoudelijk de vraag 'waarom?' klinkt, kan volgens Van de Beek de theologie, wil zij geloofwaardig blijven in deze tijd, er niet omheen de vragen rond lijden, schuld en het godsbestuur te doordenken en aan de orde te

¹ A. van de Beek, *Waarom?* Over lijden, schuld en God, Nijkerk 1984.

Voortaan afgekort met: *Waarom?*

² A. van de Beek, *Schepping*. De wereld als voorpel voor de eeuwigheid, Baarn 1996.

Voortaan afgekort met: *Schepping*.

³ A. van de Beek, *Wonderen en wonderverhalen*, Nijkerk 1991, 15.

Voortaan afgekort met: *Wonderen*.

⁴ A. van de Beek, *De adem van God*. De Heilige Geest in kerk en kosmos, Nijkerk 1987.

Voortaan afgekort met: *De adem van God*.

⁵ A. van de Beek, *Rechtvaardiger dan God*. Gedachten bij het boek Job, Nijkerk 1992.

Voortaan afgekort met: *Rechtvaardiger dan God*.

⁶ A. van de Beek, *Hier beneden is het niet*. Christelijke toekomstverwachting, Zoetermeer 2005. In hoofdstuk 4 over de opstanding van het lichaam vinden we een paragraaf "Het lichaam is belangrijk" (64-72). Tegenover de onderwaardering van het lichaam in de gnostiek handhaaft de vroege kerk de hoge betekenis van het aardse lichaam als schepping van God. Vanwege het vele lichamelijke lijden in deze wereld is er een lichamelijke vergelding in het eschaton: de gelovigen ontvangen een verheerlijkt lichaam, dat eeuwig zal leven in een aards paradijs (in de vorm van het duizendjarig vrederijk) waarin geen onrecht meer is.

stellen. Immers als deze vraag al een struikelblok vormt voor de omgang met God, kan men dan in het geheel nog wel met God omgaan? Mensen gaan gebukt onder het kwaad in de wereld en dit manifesteert zich in de twee vormen van lijden en zonde. Lijden omschrijft Van de Beek als "het kwaad dat ervaren wordt, dat over ons komt, dat wij niet zoeken, maar dat wij ondergaan."⁷ Het is passio, waarbij de mens, aan wie het lijden zich voltrekt, een passieve rol speelt. Daarnaast is er lijden als gevolg van de zonde: "Dat is de actieve zijde, waarbij mensen het kwade niet ondergaan, maar het bedrijven. Hier is de mens veroorzaker van het kwaad. De vraag naar het godsbestuur komt hier nog scherper aan de orde dan bij het lijden."⁸

Hoe is nu de relatie tussen God en het kwade i.c. lijden en ziekte? Deze vraag loopt als een rode draad door het boek heen en men kan hier van twee vertrekpunten uitgaan, namelijk van de almacht van God (dat God alle dingen beheerst - alles komt uit zijn hand) of van de goedheid van God (dat God liefde is, barmhartig en genadig). Kiest men het eerste, dan wordt de vraag: hoe kan een almachtige God, die het kwade toelaat, nog goed zijn? En bij het tweede uitgangspunt luidt de vraag: hoe kan de goede God nog baas zijn over al het kwaad, dat er is en nog doorgaat - hoe kan Hij dus nog almachtig zijn? Langs beide vraagstellingen reikt Van de Beek interpretatiemodellen aan en hij voegt zijn eigen visie als derde model daaraan toe. We willen deze ontwerpen kort resumeren aangezien ze een vrij volledige reflectie bieden op de dagelijks rijzende waarom-vraag en op onze vraagstelling.

16.2.1 Model één: God als bron van alle dingen

Het eerste model betitelt Van de Beek als *God als bron van alle dingen*. Het is het klassiek-gereformeerde model dat de vragen van lijden en ziekte vanuit Gods almacht benadert. Lijden komt uit zijn hand; Hij láát mensen lijden, niet zomaar uiteraard, maar vanuit verschillende intenties. Zo kan het lijden een *opvoedende functie* hebben, als kastijding en aansporing tot een meer geheiligd leven in de toekomst. God heeft daar geen kwaad mee in de zin, Hij tuchtigt als een liefdevolle vader. Zijn eigen bewogenheid, ja zijn eigen lijden klinkt erin mee.

God kan het lijden en zelfs de boze plannen van mensen ook gebruiken om een *hoger doel* te bereiken. We zien dat bijvoorbeeld in de geschiedenis van Jozef, Esther en ook in de levensgang van Jezus. Het inzicht in en de erkenning van zijn verborgen bedoeling volgen meestal pas achteraf en met de nodige verwondering. God weet beter wat goed voor ons is. Daarom geldt: na dezen zult gij het verstaan. Een volgende mogelijkheid is dat God het lijden als *straf* toepast op de zonde. Hoewel in het algemeen niet populair, verdedigt Van de Beek dit als een voluit bijbelse notie. God treedt dan op als een oordelend rechter. Deze opvatting lijkt op het pedagogische aspect van het lijden, maar verschilt hiervan doordat het niet op de toekomst, maar op het verleden is gericht, gevolg van iets dat vroeger is gebeurd. Zo riep de eigenzinnige daad van Adam en Eva het godsoordeel op,

⁷ *Waarom?*, 23.

⁸ *Waarom?*, 24.

waarop ziekte, lijden en dood de wereld binnenkwamen. De vloek kwam over de schepping te liggen. Van de Beek tekent aan dat straf op de zonde nooit op zichzelf staat, maar altijd binnen het raam van het verbond. Het is een oordeel over de verbondsbreuk die met de zondige daad is gepleegd, zoals Deuteronomium 27 en 28 duidelijk voorhouden. Lang niet altijd echter is er een rechtstreeks verband tussen schuld en straf. God straft ook middels de consequenties van de slechte daden van mensen of maakt anderszins gebruik van de aardse causaliteit (*causae secundae*), of Hij straft door middel van andere mensen als instrumenten in zijn hand om het boze weg te doen. Het blijft evenwel een hachelijke zaak om collectieve rampen te interpreteren als een straf van God op een collectieve zonde: wie zal ze namelijk duiden als een straf waarop? Het is hooguit op individueel niveau enigszins hanteerbaar als men zegt: ik ervaar mijn lijden (of ziekte) als een straf op een begane zonde en biecht deze op en vraag vergeving. Dit is een mogelijkheid van persoonlijke duiding. Toch waarschuwt Van de Beek voor te haastige conclusies van lijden als gevolg van individuele of gemeenschappelijke zonde en pleit hij ervoor om verder te zien dan de immanent schepselmatige verbinding van schuld en straf.

Naast de zonde van de mensheid als bron van lijden en dood wijst hij, onder verwijzing naar het boek Job en Efeziërs 6:12, op de *metafysische duistere machten* die de mensenwereld voorafgaan en ze tevens te boven gaan. Hoe is het echter mogelijk dat deze boze machten er zijn, terwijl toch God alles van bovenaf regeert? Waar komt het kwaad vandaan? Is er misschien een directe relatie tussen God en het kwaad, waarin zowel het lijden als de zonde begrepen zijn? Alvorens op deze vragen in te gaan, last Van de Beek eerst een pauze in om eerbiedig stil te zijn voor het diepe geheim van God en niet te vlot met een (verstandelijke) verklaring te komen.

Pas daarna brengt hij de notie van de voorzienigheid uit zondag 10 van de Heidelbergse Catechismus naar voren: alle dingen, de goede en de kwade, komen uit de hand van God en gebeuren zoals ze gebeuren omdat God het zo gewild heeft. Hier wordt inderdaad een directe verbinding gelegd tussen God en het kwaad, in welke gestalte of mate het aan ons ook verschijnt. Dit voorzienigheidsgeloof betekent geenszins een overgeleverd zijn aan een wrede of willekeurige God. Integendeel, het wil juist troost bieden en betekent een zich in alle omstandigheden geborgen weten in de vaderhanden van God. Hij is de ene God en hoogste Heer (Elohim), de oorzaak van alles wat is en de drijvende kracht van het wereldgebeuren. Hij heeft het eerste en het laatste woord, Hij kan grimmig toornen én liefhebben. Hij is de Almachtige, die als een pottenbakker ons mensen als leem in zijn handen heeft en met ons doet zoals het Hem goedgevindt. Hij beschikt in absolute vrijheid over zijn volk en verkiest of verwerpt (Jes. 29:16, Jer. 18, Rom. 9:20,21). Hij is de Heilige, maar heeft ondanks alles wat er gebeurt, het goede en het geluk met zijn kinderen voor. Wij herkennen hier het godsbeeld van A. Kuyper: God kan ziekte zenden. Van de Beek scherpt dit almachtsmodel nog meer aan door deze uitspraak: "Er is de diepe verwondering, als deze Heilige zich verwaardigt mij als nietig mensenkind aan te zien en zijn eeuwig heil te

schenken. Hij is de Heilige die mij schiep en van wie ik zeggen kan en moet: 'Al zou hij mij voor eeuwig in de hel werpen, dan zou ik hem nog loven.'⁹ Het laatste woord van de gelovige blijft: "God mag dan vreemde wegen gaan, mij door de diepste dalen leiden, maar hij kent mijn weg en voert mij naar het licht. Dan mag hij doen met mij, wat hij wil. Want mijn enige houvast is, dat ik mij met alles wat ik ben en ervaar, aan hem toevertrouw."¹⁰

16.2.2 Model twee: God wil het kwade niet

Het tweede model zet aan de andere kant in bij Gods goedheid, onder de noemer: *God wil het kwade niet*. Hij wil juist het heil en het geluk van mensen. Kwaad en lijden, ziekte en zonde komen voort uit andere bronnen, maar zijn niet op het conto van God te schrijven. Daar is in de eerste plaats de mens zelf: die doet het kwade, aan zichzelf en aan anderen; hij máákt zichzelf ziek. Zonde heeft primair een daadkarakter. Ook bij het leed dat ogenschijnlijk een natuurlijke oorzaak heeft, zoals misoogsten, ziekten en natuurrampen is vaak een menselijke factor in het geding. "Veel lijden dat men aan de natuur of aan het lot pleegt toe te schrijven, moet worden toegeschreven aan de mens. Veel lijden dat men ziet als de slaande hand van God, is niet anders dan de slagen die de mensen zichzelf en elkaar toebrengen."¹¹ De universaliteit van het lijden wijst op de universaliteit en collectiviteit van de menselijke schuld.

Dit brengt Van de Beek ertoe terug te grijpen op het klassieke leerstuk van de erfzonde, dat tegenwoordig veel afwijzing ontmoet, maar dat hij aldus definieert: "Erfzonde is zonde en schuld die de ene generatie van de andere overneemt."¹² Hierbij valt te denken aan politieke, economische en militaire structuren die het leven op aarde bedreigen en vernielen, maar ook aan het kwaad, dat zich door generaties van ouders en kinderen heen via opvoeding en karakterstructuren doorzet. Met elk nieuw geboren kind zet de keten van de zonde zich voort. Want het kwaad zit in ieder mens. Daarom handhaaft Van de Beek ook het begrip erfsmet (maculatio): ieder mens heeft een ingeboren zondige geaardheid, overgedragen door de ouders, waarmee hij de zonde in eigen leven actualiseren zal. Zo word je in een bezoedelde wereld als een bezoedeld mens geboren. Mensen zijn dus collectief schuldig aan het leed in de wereld en ieder legt vanuit zijn verantwoordelijkheid eigen stenen op de muur van de wereldschuld. Zonde en lijden zijn producten van de mens.

Maar kun je eigenlijk wel zeggen dat de mens de zonde heeft voortgebracht, in de zin van bedacht en geschapen? Is de zonde juist niet een macht die de mens te boven gaat, blijkens het getuigenis van het NT? Na het stellen van deze vraag past opnieuw een pauze, opdat wij ons realiseren hoe groot ónze verantwoordelijkheid is in het kwade.

Dan pas kan men voorzichtig spreken over de toelating van God. "God wil het kwade niet; hij handelt er zelf niet in, het komt niet uit zijn handen voort, maar hij

⁹ *Waarom?*, 118.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Waarom?*, 134.

¹² *Waarom?*, 141.

laat het passief toe. Hij zou het kwade wel kunnen verhinderen, maar om bepaalde, eventueel alleen hemzelf bekende redenen, belet hij het niet."¹³ Van de Beek onderkent dat er genoeg bezwaren tegen deze toelating zijn in te brengen. Toch waardeert hij dit theologoumenon als een poging van mensen om iets te zeggen: "Het is een poging om God vrij te houden van het kwade; het is een poging om God te vrijwaren voor machteloosheid."¹⁴ De toelating duidt aan de ruimte die God de mensen, maar ook de schepping geeft. Zij is geen geprogrammeerd geheel. En de mens heeft de keuzevrijheid om een werkelijke partner van God te zijn, om hem te antwoorden in liefde en gehoorzaamheid.

Deze gedachten ontleent Van de Beek aan de procestheologie. Door het element van de vrijheid in zijn schepping op te nemen, neemt God risico's, maar Hij neemt ze om aan de leegte van het niets te ontkomen. "De vrijheid is de openheid naar de toekomst en tegelijkertijd de drijvende kracht van de geschiedenis, waardoor God en mensen tot een hogere wijze van zijn komen."¹⁵ Ze vloeit voort uit Gods liefde, die afstand doet van absolute macht en die zich ontledigt om de mens ruimte te bieden. Hiermee komen wij in de buurt van Berkhofs begrip 'weerloze overmacht': God die vrijwillig de ongehoorzaamheid en het lijden van de mensen toelaat en zich zelfs in Jezus Christus door hen de dood laat aandoen, maar daarin de aanwezig Levende is, die het machtsstreven van de mensen voortdurend onder kritiek stelt. In zijn geduld laat Hij de mensen begaan om hen in de liefde van zijn toorn een laatste kans tot omkeer te bieden.

De zonde heeft niet alleen een daadkarakter, ze heeft ook een lotsaspect. Zij is een macht die de mens te boven gaat en die het boze over de wereld afroept. Met de zonde is een stroom van onheil, angst, ziekte en lijden binnengedrongen vanuit het rijk der duisternis. Dit boze transcendeert de mens niet alleen, het preëxisteert ook, gaat aan hem vooraf. "Het boze is omvattender dan de menselijke beslissing."¹⁶ Over deze macht spreekt de bijbel niet alleen als een neutrum, maar ook in persoonlijke termen. "Het kwade is niet slechts de dynamiek van een vage kracht, maar het draagt een naam. De naam maakt iemand tot persoon, tot meer dan een functie van de collectiviteit. De Boze is een persoonlijke macht. Hij is Satan."¹⁷ Hij wordt in de evangeliën gezien als aanstichter van boze daden en van ziekten. Van de Beek wil de voorstelling van een persoonlijke duivel niet ontmythologiseren, want dan zou men zulks ook moeten doen met het geloof in een persoonlijke God. "Als we geloven in een persoonlijk bestaan van de duivel en demonen in de nieuwtestamentische tijd, hebben we geen enkele reden om zo'n bestaan niet aan te nemen voor onze dagen (...) we hebben wel terdege rekening te houden met de satan als een macht, die het rijk van God aanvecht en die als een persoonlijke wil mensen verleidt."¹⁸ Daarom blijft het zin hebben de zesde bede van het Onze Vader te herhalen en om vast te houden aan de overwinning van

¹³ *Waarom?*, 147.

¹⁴ *Waarom?*, 151.

¹⁵ *Waarom?*, 158.

¹⁶ *Waarom?*, 170.

¹⁷ *Waarom?*, 178.

¹⁸ *Waarom?*, 192v.

Christus, die de macht van satan gebroken heeft. Hij is Heer, niet alleen over hen die op aarde zijn, maar ook over hen die in de hemel en die onder de aarde zijn. Van de Beek wil niet weten van een kwade metafysische macht die met de schepping samenvalt, zoals in de gnostiek. De aarde is en blijft goede schepping en er is geen reden tot wereldmijding. Wel leven christenen vanuit een 'praktisch dualisme', dat de aarde als goede schepping beschouwt, maar tegelijk als in zonde gevallen en dááran moeten ze afsterven, in een leven van soberheid en ascese.

Dit tweede model begint dus bij de goedheid van God, maar stuit op de pastoraal prangende vraag hoe de liefdevolle God lijden toelaat - want Hij is toch ook machtig? Van de Beek stelt dat dit pastorale conflict eigenlijk onoplosbaar is omdat het achterliggende godsbeeld niet voldoet. Hier staat Gods eenheid voorop en worden tegelijk alle andere eigenschappen van zijn absolute liefde, macht en vrijheid in hun omvattendheid gehandhaafd. Dit leidt op den duur tot een logisch conflict binnen het godsbegrip van de éne, allesomvattende God. Hij kan namelijk niet de absoluut Ene zijn en tegelijk alle eigenschappen op absolute wijze omvatten. Het theologisch uitgangspunt moet anders, ofwel een verandering van het theologisch paradigma is nodig. Maar daarin moeten dan wel de gruwelijke ervaringen van bijvoorbeeld Verdun, Auschwitz e.a. in verdisconteerd worden, alsmede ook een antwoord gegeven op de vragen van Galileï, Darwin en Kant. Zonder integratie hiervan blijft een eigentijdse theologie ongeloofwaardig. Dit nieuwe theologische paradigma meent Van de Beek gevonden te hebben in Karl Barth: "We moeten niet uitgaan van een algemeen godsbegrip, waarin God de absolute extrapolatie van menselijke mogelijkheden is, maar van de concrete openbaring Gods in Jezus Christus. Als we uitgaan van menselijke mogelijkheden komen we slecht uit, want dan komen we slechts onszelf tegen. Als de menselijke macht het uitgangspunt moet zijn van de goddelijke macht, is het huiveringwekkend om aan deze God te denken."¹⁹ God is dus anders. Hij staat niet boven of op een afstand van het lijden, Hij is ín het lijden naast ons, in Jezus Christus. Aan het kruis neemt hij de schuld en het lijden van een verziekte wereld op zijn schouders en draagt het weg.

Hier waait een andere wind dan in zondag 10 van de Heidelbergse Catechismus: we horen niet van een albesturende, maar van een in Christus alomtegenwoordige God, die troost in het lijden omdat Jezus is gekruisigd, en die hoop geeft omdat Jezus is opgestaan. Van de Beek wijst vooral op het theopaschitische accent: God is de lijdende in deze wereld, in Jezus Christus verworpen en uitgestoten, de gekruisigde God (Moltmann) - noties die reeds bij Luther te vinden zijn: verborgen in het kruis openbaart Hij zich in en door het geloof. Hij is de Komende, die ons in de geschiedenis toeroept en tegemoet treedt vanuit het einde (Pannenberg, Cobb). De weg naar het einde is een turbulente geschiedenis met angst, falen, lijden en dood. Christus is de prolepse van het eschaton en heeft als voorloper de hoop gewekt van een nieuwe mensheid, ontheven aan de 'struggle of life'. Deze weg van de geschiedenis is echter ongewis en vol risico, maar God roept ons vanuit de toekomst naar een Rijk van nieuwe mogelijkheden en met een

¹⁹ *Waarom?*, 218.

maximum aan vreugde. Hiermee leidt Van de Beek zijn eigen benadering in, waarbij de vrijheid van de geschiedenis in acht wordt genomen, maar ook de facticiteit van Jezus Christus, wel echter zó dat het ontwerp van de herschepping niet bij voorbaat vastligt.

16.2.3 Van de Beeks eigen model: God en de geschiedenis

Hoe nu te kiezen tussen de hierboven omschreven benaderingen van het probleem van het lijden? Van de Beek geeft er de voorkeur aan niet te kiezen tussen een van beide, doch de modellen in een dialectisch verband te plaatsen: het ene model roept de tegenspraak en correctie van het andere op, waardoor het theologisch denken zich verder beweegt in een nieuwe en betere poging om de volheid van God te benaderen. Immers, geen enkel model zal op zichzelf de grootheid van God kunnen omvatten, want de Heilige transcendeert elk model. Overigens dreigt bij deze methode - zo stelt hij - het gevaar van relativering, wanneer men consequent elke uitspraak over God onder kritiek stelt en er geen verificatiepunt meer is waaraan de kritiek gestaafd kan worden. Maar hoe probeert Van de Beek hier zelf aan te ontkomen?

Door te kiezen voor het *handelen van God* als kritische instantie, waaraan theologische uitspraken gemeten kunnen worden. Nauwkeuriger gezegd: het handelen van God in de concrete geschiedenis, cumulerend in die van Jezus Christus. "Slechts de daden van God zijn de toegang tot zijn wezen."²⁰ Zijn macht, maar ook zijn goedheid en liefde zijn geen abstracte begrippen, maar beslissingen waaruit zijn meervoudig handelen volgt. En er zit consistentie in Gods daden, waaruit dan weer zijn eenheid blijkt. In die steeds wisselende daden blijkt dat God onveranderlijk is in zijn trouw en tegelijk veranderlijk in zijn openbaring, dat Hij voortdurend wisselt in zijn plannen en gevoelens. Want Hij is een God vol beweging, die telkens wisselt in zijn oordeel en een grillige gang gaat door de geschiedenis. Daarin is geen lineaire voortgang te bespeuren, maar een rare zigzaglijn "die doet hopen en wanhopen, een weg van tranen en bloed, en tegelijk de weg van de lach en het leven."²¹ Dit kan huiveringwekkend overkomen, zo'n God die zich openbaart in de chaos der historie, maar toch is Hij onveranderlijk trouw aan het leven en aan diezelfde geschiedenis.

Er is namelijk een groeiende toewending van God naar de genade en de redding, die definitief worden in Christus. In Hem valt Gods beslissende keus en bevestigt Hij dat Hij de genezing van zieken wil, de vergeving van zonde en de overwinning van de demonen. God wil dus geen lijden en ziekte. Alles nu wat niet met deze keus in Jezus Christus overeenstemt, valt onder het goddelijke 'Nee', ook die beslissingen die voorheen werden genomen en toen wél geldigheid hadden. Van de Beek laat dus de hele heilsgeschiedenis in een christologische focus samenkomen. God handelt met de mensen voortaan uitsluitend op de manier van Christus: in Hem heeft Hij het laatste en beslissende woord gesproken. Daarom geen zondvloed meer, geen voorzienigheid in het algemeen, geen schuld en geen

²⁰ *Waarom?*, 254.

²¹ *Waarom?*, 265.

kastijding meer buiten de verzoening om, geen spreken over demonische macht dan tegen de achtergrond van de overwinning, geen toelating Gods dan ter realisering van zijn Rijk in Christus, geen abstracte almacht doch slechts in het licht van zijn weg met Christus, geen schepping dan door het middelaarschap van Jezus. God is zó inderdaad gans anders.

Dit christologische brandpunt is echter niet zo sterk dat het het gehele theologische spectrum bepaalt. Te zeggen: "God is Jezus Christus" is zonder meer te weinig. Van de Beek verdedigt daarom een chronologische opvatting van het trinitarisch dogma, dat hij als volgt samenvat: "Hij is de Vader als de onbegrensde mogelijkheid, fons divinitatis, de bron waaruit alles kan ontspringen. Hij is ook de Zoon, de beslissende keuze, zonder welke God geen God kan en wil zijn. Hij is ook de Geest, de drijvende kracht van de realisatie van Gods keuze, zonder welke de godheid van God in Jezus Christus niet kan bestaan. God is mogelijkheid, keuze en realisatie."²² Dus: *in Christus*, in kruis en opstanding, heeft God zijn beslissende keuze gemaakt voor mensen, heeft Hij het fundament van zijn Koninkrijk gelegd; in Hem is de nieuwe aeon aangebroken; in Hem wordt de schuld vergeven, worden zieken genezen en gebogenen opgericht, is aan de dood de doodsteek toegebracht. Maar *de Geest* realiseert dit heil in de geschiedenis en in de levens van mensen. En dit geschiedt gedeeltelijk en fragmentarisch, want ook na Pasen blijkt de zonde nog gewoon door te woekeren, is er ziekte en zijn haat en geweld nog aan de orde van de dag. De dood is nog even dominant aanwezig als daarvoor.

Maar hoe is het eigenlijk mogelijk dat de oude gang van zaken na de dag van de verrijzenis nog onverminderd doorgaat terwijl Christus toch al Heer is? Van de Beek antwoordt hierop dat de tijd tussen opstanding en eschaton de tijd van Gods geduld is, waarin het heil van Christus 'voet aan de grond' moet krijgen, gestalte moet krijgen en ingaan in de aardse existentie. Dat verloopt procesmatig, met horten en stoten als gevolg van de weerbarstigheid van de zonde die diep ingevreten is in deze wereld. God gaat dus de weg van het historische proces omdat het heil niet alleen gesproken en gehoord, maar ook gerealiseerd moet worden. Maar de Geest heeft en neemt de tijd om het heil via onze menselijke geest te realiseren naar het eschaton, dat in Christus reeds besloten is. Tussen opstanding en voleinding is er de tijd van de zending, waarin Gods keuze in Christus over de hele aarde bekend gemaakt moet worden. God kiest voor het vehiculum van de geschiedenis om zijn Koninkrijk naderbij te brengen. Wij worden dus "niet achter het christologisch eschaton gedropt."²³ God poneert het eschaton niet in de geschiedenis, maar kiest de weg van de pneumatische realisatie. "Wij staan er nog voor. Op de wijze van Christus is het reeds volkomen aanwezig, maar op de wijze van de Geest moet het nog waar gemaakt worden (...) Daarom leeft de wereld in een open situatie, op weg naar de toekomst." Dogmatisch gezegd: "De eschatologische zekerheden zijn christologisch gefundeerde zekerheden. Maar pneumatologisch, in de zin van realisatie, is er

²² *Waarom?*, 289.

²³ *Waarom?*, 291.

over het eschaton niets met zekerheid te zeggen. Dan is de toekomst volledig open."²⁴

Van de Beek ziet zijn these bevestigd in Romeinen 8:18-30, waar wordt gezegd dat de schepping met reikhalzend verlangen uitzielt naar de openbaring van de kinderen Gods. We zien uit naar de realisatie van de bevrijding, die in Jezus Christus gegeven is en waarin de Geest ons doet delen. Christologisch spreken we dus anders dan pneumatologisch. Dit is een fundamentele onderscheiding in het denken van Van de Beek. In dit verband speelt op de achtergrond de geschiedenisopvatting van Berkhof mee: de geschiedenis is een analogie van het Christus-gebeuren, van kruis en opstanding. Er is een herhaling én doorwerking van het kruismotief. Maar anders dan bij Berkhof, die concrete opstandingsmomenten durft aan te wijzen in de geschiedenis, legt Van de Beek het volle accent op het kruismotief: "de christen staat vóór de bestemming, die Christus reeds ontving. Er is een analogie of zelfs een parallellie tussen zijn weg en de onze. Hij is de verheerlijking binnengegaan, onze hoop is hem daarin te volgen. Maar hij is tot de verheerlijking gekomen via lijden, zelfs via de dood. Is het anders te verwachten, dan dat ook onze weg via het lijden zal gaan en is het moment dat wij het duister van de dood binnengaan niet de garantie dat wij hem volgen, die uit de dood verrees?"²⁵ Van de Beek ziet dus vooral in het lijden met Christus de zekerheid van de komende opstanding. "Het lijden in deze aeon maakt duidelijk, dat wij niet essentialiter tot deze aeon behoren, maar tot de aeon van hem, die aan deze aeon gestorven is."²⁶

Van de Beek vat het alles zelf nog eens kernachtig samen: "De eschatologie is dus christologisch gefundeerd. In Christus ligt de zekerheid. Zij is tevens pneumatologisch bevestigd, in zoverre de Geest als Geest van Christus ons aan hem verbonden heeft. Maar tegelijk is zij pneumatologisch open, in zoverre de realisatie nog geschieden moet en de Geest voortgaat met handelen. Zij is ook open, in zoverre het oordeel een werkelijk oordeel is als een goddelijke beslissing. Dat betekent, dat over het eschaton geen andere uitspraken te doen zijn dan christologische. Alle antwoorden die voortkomen uit vragen over de realisatie van het godsrijk door de Geest, moeten open blijven."²⁷ "Pneumatologisch staan we dus gericht op het eschaton in een open situatie. We kunnen slechts spreken over het gerealiseerd wordende godsrijk als over een onafgesloten proces, dat geenszins grijpbaar is. Het is te verwachten. We kunnen hopen, uitzien, bidden, zuchten, werken, maar we hebben het niet in handen."²⁸

De uitkomst ligt dus geenszins vast. De wereld leeft in een open situatie: zoekend gaat de Geest met ons zijn weg naar de toekomst. God kiest dus wel principieel en

²⁴ *Waarom?*, 328.

²⁵ *Waarom?*, 329v.

²⁶ *Waarom?*, 330.

²⁷ *Waarom?*, 331.

²⁸ *Waarom?*, 335. Het is de vraag of Van de Beek met dit onderscheid van het christologisch 'reeds' en het pneumatologisch 'nog niet' wel voldoende recht doet aan het werk van de Geest, temeer ook daar hij zelf dit werk kenschetst als *realisatie*. Door steeds te hameren op 'pneumatologische openheid' in tegenstelling tot 'christologische vastheid' holt hij het begrip realisatie tegelijk weer uit.

definitief voor Jezus Christus, maar Hij kan niet heen om zijn keuzen met de wereld vóór Christus, en om de weerbarstige gang van mens en wereld na Pasen. Praktisch gaat Hij de weg van de Geest, van het proces. "Als God trouw is aan zichzelf in Jezus Christus, is hij niet alleen trouw aan de weg die naar Jezus voert, maar dan is hij ook trouw aan de Geest, aan al die processen die op gang gebracht zijn in de wereld van trial and error. Dan is hij trouw aan de struggle for life and the survival of the fittest (...) De trouw van God betekent dus pneumatologisch, dat hij voort moet met alles wat hij in gang zette. Hij moet voort met de keiharde werkelijkheid van deze wereld. Hij moet voort met zonde; hij moet voort met de dood; hij moet voort met ziekte; hij moet voort met lijden. Als God daarmee niet voortgaat, waarmee gaat hij dan wèl voort in deze wereld?"²⁹ Zo trekt de Geest zoekend een grillige zigzaglijn door de geschiedenis, waarbij hij het oude inschakelt in de weg van het Rijk van Christus. "Alle dingen zullen medewerken ten goede, niet alleen de ontdekking van de penicilline, maar ook die van de atoombom; niet alleen de bevrijding van 1945, maar ook de jaren die eraan vooraf gingen (...) Als we de redding der wereld als uiterste consequentie van de trouw van God zien, dan is de weg via bloed, zweet en tranen, via menselijke en onmenselijke processen de enige weg."³⁰

Zo neemt Van de Beek het hele proces van de wereld op in een theologisch concept, waarbij de pneumatologie nauw gekoppeld is aan de godsleer en vervolgens aan de geschiedenis. Vanuit het christologische uitgangspunt (God is anders - model 2) komt hij via de pneumatologie (de Geest als realisatie) met een boog weer bij het eerste model (God als bron van alle dingen) uit: God is uiteindelijk (indirect) bij alle dingen en gebeurtenissen betrokken.

Nu is Van de Beek zich bewust van de tegenspraak die zijn visie kan oproepen en die ook inderdaad gekomen is: waarom niet stringent vastgehouden aan het christologische uitgangspunt? Wordt dit losgelaten, dan vervalt men tot heilloze speculatie. En staat het gegeven van de zoekende God niet haaks op dit uitgangspunt met als gevolg dat Hij te menselijk wordt voorgesteld? In antwoord hierop stelt Van de Beek dat hij wil blijven vasthouden aan *Gods openbaring in Christus*, met een accent op elk van de drie naamwoorden. Dit betekent dat er binnen de christelijke theologie niet één, uitsluitend christologisch, centrum is maar meerdere. Van de Beek wil, zoals Barth, vooreerst recht doen aan de absolute vrijheid van God die doet wat Hij wil. Vervolgens heeft Hij in Christus een definitieve beslissing genomen, die binnen de geschiedenis als keerpunt kan gelden: God kan en zal niet anders meer handelen dan op de wijze van Christus. Tegelijk is hiermee de geschiedenis nog niet afgelopen. God gaat door in de stijl van Jezus en de weg naar het einde ligt nog open. Er vallen nu nog geen definitieve conclusies te trekken. De rust is nog niet aangebroken. Tenslotte is er de werkelijkheid van de menselijke ervaringen in lijden en schuld, die niet buitengesloten kunnen worden: "Als God de God der wereld is, dan moet het hele proces der wereld in een theologisch concept zijn opgenomen, niet slechts als een

²⁹ *Waarom?*, 299.

³⁰ *Waarom?*, 302.

moment in het heden, maar met heel de geschiedenis. Als de wereld Gods wereld is, is alles tot in de verste uithoeken op God betrokken."³¹

16.2.4 Conclusie

Uit dit alles kunnen wij afleiden, wat onze thematiek betreft, dat Van de Beek lijden en ziekte terugvoert op: a) het moment van de vrijheid en de onvoltooidheid van de schepping (het heeft er altijd in gezeten); b) de zonde (wij doen het anderen en onszelf aan door onze ziekmakende levensstijl); c) demonische invloeden (er zijn machten die ons menszijn te boven gaan); en d) uiteindelijk de voorzienigheid en de toelating van God: Hij gaat met deze wereld van lijden, ziekte en dood op weg naar zijn Koninkrijk. Dat is een moeizame weg voor de mens, ook in zijn lichamelijk bestaan. Lijden en ziekte stempelen zijn leven. Maar er zijn gelukkig ook nog helende krachten die hem opheffen uit zijn gebrokenheid: genezende krachten in de schepping en de bevrijdingsgeschiedenis van God in Jezus Christus. Maar hoe werkt de kracht van zijn opstanding door? Kunnen er ook wonderen van genezing gebeuren?

16.3 KUNNEN ER NOG WONDEREN VAN GENEZING GEBEUREN?

16.3.1 Het wonder als doorbraak van het Rijk

Het geloof in wonderen leidt volgens Van de Beek een kwijnend bestaan in ons gesecculariseerde westen. Wonderen kunnen niet, sterker nog: ze hebben nooit bestaan. Bij wonderen denken we doorgaans niet aan manifestaties van onvermoede krachten in de natuur - die zijn immers gewoon 'natuurlijk' -, maar aan gebeurtenissen die tegen de natuur ingaan als gevolg van een direct ingrijpen van God. En dit achten wij onmogelijk. Op die manier worden de wonderen in de bijbel vaak weggerationaliseerd. In de middeleeuwse scholastiek waren echter meerdere opvattingen mogelijk: wonderen als gebeurtenissen naast of boven (supra) de natuur. Zo wijst Thomas van Aquino het wonder contra naturam af - want God handelt niet tegen zijn eigen schepping in -, maar gelooft hij wel in een geordende werkelijkheid, die groter is dan de orde van de door ons gekende en kenbare wetmatigheden en waarin dingen gebeuren, die ons als wonderlijk voorkomen. "De wereld heeft een openheid naar God, waardoor ze niet een in zichzelf gesloten systeem is."³² Maar onder invloed van de filosofie van Descartes - de mens is het absolute subject van alle kennis, hij objectificeert de wereld door middel van de rede - en de technische manipulatie van de wereld gedurende de laatste eeuwen, leeft de hedendaagse mens met een natuurwetenschappelijk gesloten en causaal geordend wereldbeeld.

In dit heersende leef- en denkklimaat werpt Van de Beek zich op als modern pleitbezorger van het bijbelse wonder. Hij zegt: "Wonderen gebeuren, ondanks het feit dat het niet kan." En: "Ja, ik geloof dat wat de Bijbel ons aan wonderverhalen vertelt letterlijk is gebeurd."³³ Echter wel met dien verstande dat

³¹ *Waarom?*, 305.

³² *Wonderen*, 15.

³³ A. van de Beek in: Ton Crijnen, "Het wonder is de wereld nog niet uit." Artikel in *Trouw*, 9

het in deze wonderverhalen niet gaat over een plotseling ingrijpen van God in deze wereld, noch over een tegen de natuur ingaande handeling, maar over zijn openbaring midden in de geschiedenis, in de beleefde werkelijkheid van alledag. Wonderen zijn geen mirakelen, ze getuigen van Gods bijzondere presentie op een bepaald moment. De bijbelse wonderverhalen zijn dan ook geloofsverhalen, die in een belijdend interpretatiekader zijn gezet. Jezus is geen wonderdoener, Hij is beducht voor misvatting van het wonder. Niettemin stelt Hij tastbare daden van Gods kracht tegenwoordig als tekenen dat het Koninkrijk zich baan breekt. Tegen deze achtergrond definieert Van de Beek het wonder zo: "Het is datgene wat buiten alle kaders valt en altijd zal vallen. Er is geen natuurkundige verklaring voor, geen psychologische verklaring voor, er is helemáál geen verklaring voor. Dat is altijd zo geweest en zal ook steeds zo blijven. Het is een gebeuren dat aantoonbaar zijn directe oorsprong heeft in een transcendente werkelijkheid. Tegelijkertijd is het wonder datgene wat iets zegt van Gods geheimenis dat in Christus en in de gelovige gemeenschap aanwezig is. Wonderen, zo leert de Bijbel, zijn geen doel op zich, maar symptomen van Gods bevrijdend Koninkrijk."³⁴ Op de vraag of wonderen in onze tijd nog kunnen gebeuren, antwoordt hij: "We moeten er maar van uitgaan dat ze niet gebeuren en tegelijkertijd ons hart er voor openstellen dat er zich iets aan ons kan voordoen dat ons leven op z'n kop zet."³⁵

Dat wonderen toch nog steeds kunnen gebeuren, is tevens de strekking van zijn boek *Wonderen en wonderverhalen*: positieve tekenen blijven de doorbraak van het Rijk in deze wereld begeleiden. Toch blijft het voor Van de Beek bij 'een zien, soms even', evenals in de tijd van Jezus' omwandeling op aarde. In verband hiermee schrijft hij: "En soms straalde even het licht van de heelheid van de toekomst van Gods Koninkrijk, als een zieke genas en de storm werd gestild. Het waren momenten die voorbijgingen. Ze waren niet het eeuwige leven zelf."³⁶ Deze manier van zeggen is karakteristiek voor Van de Beeks visie op wonderen. Het wonder "doorbreekt de gewone orde en verwijst naar God."³⁷ Daarbij gaat het niet om de presentie van het goddelijke als zodanig, maar om God zoals Hij zich in Christus heeft geopenbaard. Hij geeft het wonder dus een expliciet christocentrische duiding en toespitsing. Puntsgewijs kunnen we nog een aantal kenmerken noemen.

1. Wat de overlevering van wonderverhalen in de bijbel betreft, stelt hij dat deze verhalen *literaire expressies* zijn van de boodschap van Gods bevrijdende daden in Israël en in Jezus Christus. Ze hebben een teken-karakter, vormen verwijzingen naar die daden en die bevrijdende God. Ze zijn in zoverre ook belijdenissen.
2. De wonderverhalen hebben verder veelal een *historische kern of achtergrond*. De evangelisten en redacteurs geloofden dat hun verhalen echt gebeurd waren. Dát zij dat deden, neemt zelfs R. Bultmann met zijn ontmythologiseringsmethode

oktober 1991.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ *Schepping*, 265.

³⁷ *Wonderen*, 267.

aan.³⁸ Hun antieke wereldbeschouwing was minder gesloten dan ons natuurwetenschappelijke wereldbeeld. Wij mogen daarom niet eigenmachtig deze wonderverhalen hun historische lading ontnemen, zoals in moderne uitleggingen vaak gebeurt. Want met welk recht doen wij dat eigenlijk? Van de Beek wil dus het historisch gehalte van de wonderverhalen handhaven, wat niet wegneemt dat er soms weelderige literaire aangroei heeft plaatsgevonden. Literair-kritisch onderzoek blijft dus nodig!

3. Van eminent belang is - en daar ligt o.i. het belang van dit boek - dat Van de Beek een *hermeneutische brug* slaat tussen de wonderverhalen uit de tijd van de bijbel en de genezingen van zieken en exorcismen in het pastoraat van J.C. Blumhardt in de vorige eeuw. "Juist vanwege deze sterke overeenkomsten is het onvermijdelijk, dat wie moeite heeft met Blumhardt ook moeite zal hebben met de wonderverhalen uit de Evangeliën en Handelingen. Bij de laatste leek het mogelijk te ontsnappen door te spreken over een literaire vormgeving uit een andere cultuur met een ander wereldbeeld. Bij Blumhardt is dat onmogelijk. Voor hem zijn de genezingen en de geestenuitdrijvingen waar, in de zin van het objectiviteitskarakter van de negentiende eeuw. Het zijn feitelijke gebeurtenissen die betrokken zijn op Jezus."³⁹

Het gaat bij Blumhardt om heel concrete genezingen, die echter niet op zichzelf staan. Dan zouden het namelijk mirakelen zijn, ongeloofelijke en onverklaarbare gebeurtenissen. Maar ze zijn bij Blumhardt ingebed in zijn verkondiging van de levende Christus, van de schuldvergeving en in zijn sociale bewogenheid in het pastoraat. "In de eerste plaats is het (verhaal van Gottliebin Dittus, SMR) opgenomen in de genezing van zieken door het gebed als onderdeel van het geloof en de praxis dat het evangelie de hele mens aangaat. En dat is weer opgenomen in de verkondiging van de Heer die zich over de ellendigen ontfermt, ook als alle anderen hen in de steek laten. In de tweede plaats staat de geschiedenis van Gottliebin Dittus in een groter kader, omdat het niet gaat om een geïsoleerd exorcisme, maar alleen de scherpste spits is van het genezen van geesteszieken door Blumhardt (...) Zij hebben ervaren dat het evangelie een werkzame kracht is, waarbij niet slechts goede woorden werden uitgesproken over je leven, maar waarin de woorden effectief werden tot de uiterste hoeken van je bestaan."⁴⁰ Blumhardt heeft deze genezingen niet gezocht. Ze traden als begeleidend verschijnsel op bij zijn evangelieverkondiging. En zo hoort het ook te zijn.

4. Vroegere en actuele genezingen en krachtwerkingen mogen niet geïsoleerd worden van heel Christus' werk: dat Hij zich heeft overgegeven in de dood terwille van anderen. De wonderen leiden naar het kruis. "Beginnen bij de wonderen leidt tot *theologia gloriae*. Beginnen bij Jezus leidt tot *theologia crucis*: de Heer die zich uit mededogen voor de anderen overgeeft aan het kruis; Hij is bereid het lijden op zich te nemen."⁴¹ Hier stelt Van de Beek onomwonden dat het kruis de centrale inhoud is van het evangelie en dominant voor deze bedeling.

³⁸ *Wonderen*, 145.

³⁹ *Wonderen*, 164.

⁴⁰ *Wonderen*, 156.

⁴¹ *Wonderen*, 162.

Wonderen horen bij de kruisweg: "Werkelijke presentie van het evangelie van Christus uit zich tot in het lichamelijke toe, maar dat impliceert niet dat we nu 'binnen' zijn. Dat kan echter alleen waar blijven, als we bij de kern beginnen: de weg van Christus naar het kruis."⁴²

Krachtige opmerkingen tegen een theologia gloriae lezen we ook op andere plaatsen: "God kàn wel ingrijpen, maar Hij hoeft het niet. Hij kan ingrijpen op de manier zoals Hij zelf wenst (...) Maar zodra de gelovigen menen dat God nu ook altijd gegarandeerd alle problemen moet oplossen, wordt hun evenzeer duidelijk gemaakt dat Gods Koninkrijk niet van deze wereld is en dat zij leven in navolging van de Gekruisigde. Dan blijkt dat de liefde en het rijk van God zich uitstrekken aan gene zijde van de dood. Zowel het fragmentarische, eenmalige van het wonder als het lijden roepen ons in gedachten dat het Koninkrijk van God niet tot deze aeon behoort. Daarom weegt al het lijden daarvan niet op tegen de heerlijkheid die nog geopenbaard zal worden en waarvan de wonderen slechts een vage afglans zijn. Daarom verwacht de gemeente niet dat onmiddellijk alle zieken genezen worden, alle gevangenen bevrijd, maar ziet zij in een enkele genezing en in één vrijgelatene een teken van de toekomst. Ze houden de hoop op het Koninkrijk levend. Maar de hoop is in geen ander *gegrond* dan in Christus zelf."⁴³ Dit citaat moge duidelijk maken dat voor Van de Beek het wonder fragmentarisch en eenmalig is - niet algemeen. Het lijden daartentegen wél.

Overweging van ons

Wij vragen ons af of zo het 'reeds' van het wonder niet te sterk als incidenteel en momentaan wordt gezien. In het wonder licht er als het ware éven iets van het Koninkrijk op, maar het is zo weer voorbij. De Geest gaat weer verder. Het leven - inclusief het wonder - wordt geplaatst onder de noemer van het 'nog niet'. We hebben voor het heden weinig meer te verwachten dan kruis en lijden. Onze positie is in wezen geen andere dan die van Johannes de Doper, die zich vertwijfeld afvraagt of in Jezus het Koninkrijk nabij is of reeds aanbreekt. Cruciaal is dan ook Van de Beeks antwoord op de vraag welke betekenis Christus' opstanding heeft voor onze bedeling.

16.3.2 Het wonder van de opstanding

De opstanding is voor hem het wonder bij uitstek, ofwel het centrale heilsfeit van de bijbel. En Van de Beek ziet dit als een fysieke gebeurtenis, het is een lichamelijke opstanding: "De Evangeliën, de brieven van Paulus en de Handelingen der apostelen gaan duidelijk uit van Jezus' lichamelijke opstanding. Die opvatting sluit aan bij de Farizee traditie waarbinnen het christendom is ontstaan."⁴⁴ In Jezus' opwekking is de apocalyptische wending aangebroken. Hij is de eersteling, Hij is het hoofd van de nieuwe schepping. Deze gebeurtenis, deze ultieme bevrijdingsdaad van God laat de huidige staat van de wereld niet onverlet. "Als de opstanding der doden komt, is de tijd van de oude wereld voorbij. Het is afgelopen met deze aeon. God is bezig definitief in te grijpen. Als zo op het oog

⁴² *Wonderen*, 163.

⁴³ *Wonderen*, 216v.

⁴⁴ Zie noot 33.

nog alles hetzelfde blijft, is dat alleen een kwestie van een tussenfase in het ene gebeuren van de apocalyptische omwenteling. Het is de tijd die aan mensen gegeven is om zich te bekeren, nu duidelijk is geworden dat de grote wending aanbreekt in Christus."⁴⁵ Op deze mogelijkheid en daad van bekering in het licht van de opstanding van Christus legt Van de Beek de volle nadruk: "We weten slechts dat de dag des Heren begonnen is, en dat is voldoende, meer dan voldoende reden om het verschijnen van de Heer in heerlijkheid te verwachten en ons daarop te richten."⁴⁶ Het 'reeds' is dus voluit van kracht in deze bedeling: "Het heil is reddend en bevrijdend in de wereld. De nieuwe werkelijkheid van God is begonnen. Dat mogen we geloven, daarin mogen we staan en daarin mogen we gaan en zó de Heer verwachten die komen zal."⁴⁷ Alle wonderen die geschieden zijn een heenwijzing naar de verrezen Christus. Ze ontrukken ons aan ons eigen wereldje en herinneren ons eraan dat "het Koninkrijk van God (...) de hele aardse werkelijkheid doorbreekt als een nieuwe aeon."⁴⁸ Toch dempt Van de Beek aan het eind van zijn boek deze vrolijke tonen weer af. Wonderen blijven vreemd in de orde zoals wij de wereld gewoonlijk ervaren, evenals geluk en liefde vreemd blijven in een geschiedenis vol onrecht en in een natuur waar het recht van de sterkste geldt. Ze staan als wegwijzers naar een andere, hogere orde.

Overweging van ons

Het is opmerkelijk hoe Van de Beek op deze twee niveaus blijft denken. Aan de ene kant is daar de doorbraak van de nieuwe aeon in het feit van de opstanding, maar tegelijk ligt over deze werkelijkheid nog steeds de slagschaduw van het kruis. Van de Beek gaat van de opstanding weer terug naar het kruis vanwege de existentiële analogie met Christus. Wonderen vertonen dan de 'kenmerken van het sterven van het oude'. Dit dubbele spreken werkt evenwel verwarrend en maakt Van de Beeks positie ondoorzichtig. Maar aan zijn uitgangspunt, een theologia crucis, blijft hij trouw en zo eindigt hij zijn boek over wonderen: "(...) levend in het geloof in Jezus Christus en zijn Koninkrijk ervaren we in natuur en mensengeschiedenis momenten waarin we Hem herkennen en waarin blijkt dat de aarde Hem niet vreemd is. Niettemin is zijn Rijk niet van deze wereld."⁴⁹ Dit staurocentrische kader van Van de Beeks theologie heeft gevolgen voor zijn spreken over het werk van de Geest.

16.4 HET WERK VAN DE GEEST

16.4.1 De Triniteit, de geschiedenis en de toekomst

Het zou te ver voeren een volledige uiteenzetting te geven over Van de Beeks visie op het wezen en werk van de Geest, zoals hij neergelegd heeft in zijn boek *De adem van God*. Daarom beperken wij ons tot enige hoofdpunten. Er is hem veel aan gelegen om het werk van de Geest te zien in het licht van de hele

⁴⁵ *Wonderen*, 234.

⁴⁶ *Wonderen*, 235.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Wonderen*, 267.

⁴⁹ *Wonderen*, 268.

openbaringsgeschiedenis. De Geest is een historische, geschiedenisvormende macht die werkt in de schepping, de incarnatie en de voltooiing. Zo kan hij spreken over 'de Geest in drievoud'. Hij wil de Geest niet exclusief binden aan het eschaton, zoals bijv. Van Ruler en Noordmans doen, want dan loop je het risico de pneumatologie tot functie te maken van de eschatologie (Noordmans), de antropologie (Van Ruler) of de ecclesiologie (rooms-katholieke theologie). Er is een goddelijke geschiedenis van de Geest, van schepping tot voleinding, welke weerspiegeld wordt in het trinitarisch dogma, dat Van de Beek een nieuwe invulling geeft: God is mogelijkheid, keuze en realisatie.⁵⁰

Overweging van ons

O.i. is de conclusie van G. Ter Schegget juist, namelijk dat we hier te maken hebben met de leer van een wordende God: "God is niet alleen de komende, maar veelmeer nog een zich veranderende, tot nieuwe keuzen komende, wordende God (...)." ⁵¹ God werkt in een proces, omdat het heil niet alleen gehoord maar ook gerealiseerd moet worden. De Geest is de dragende kracht van het proces. Met andere woorden: God zelf is betrokken in het proces. We kunnen ook zeggen: hier is sprake van een historisering van de triniteit. "Langs de onberekenbare zigzaglijn van de geschiedenis komt God door de Geest tot de openbaring van zijn godheid in Christus," zegt Van de Beek.⁵² En zo gaat de Geest in een open proces zoekend en wisselend zijn weg naar de voleinding. De weg ligt dus niet bij voorbaat vast, het dóel van die weg echter wel, namelijk het Rijk van vrede in Jezus Christus. God de Geest heeft dus geen uitgestippeld en vastgelegd program met deze geschiedenis, het is meer een live-programma waarin Hij spontaan handelt.

16.4.2 De Geest als kritische instantie

Van de Beek schrijft ergens: "We leven in de crisis, waarin het bestaande onder de druk van de Geest der liefde staat. Nog is de vervulling niet gekomen. De Geest drijft ons voort. De Geest leert ons ook geduld. Hij verhindert ons 'Hoera' te roepen, waar we slechts verlangen kunnen. 'Zeg de kinderen Israëls dat zij voorttrekken' (Exodus 14:15), zeggen we Noordmans en Exodus na."⁵³ O.i. is in deze zin de grondgedachte verwoord van zijn pneumatologie, namelijk dat de Geest evenals bij Noordmans een kritische instantie is. De Geest schept namelijk steeds iets nieuws en werpt het oude weg. Fixatie is niet mogelijk, want de Geest gaat door en slaat nieuwe wegen in. Zo gaat God in een proces met zijn mensenwereld mee door de geschiedenis als mogelijkheid, keuze en realisatie. Op weg naar zijn definitieve beslissing in Christus doet Hij als de Geest keuzen, die naderhand verworpen kunnen worden. Zo kon het in de dagen van Jozua goed zijn om alle Kanaänieten te vernietigen, die het land van Israël bewoonden. "Maar in Jezus kiest God voor de heidenen (...) Daarom kan er nu nooit meer zo gekozen worden als bij Jozua en Saul. De opdracht van toen is de weg die God zelf nu

⁵⁰ *Waarom?*, 289.

⁵¹ Leidse Lezingen, *Nogmaals: Waarom?* Artikelen over en reacties op het gelijknamige boek van dr. A. van de Beek over lijden, schuld en God, Nijkerk 1986, 23.

⁵² *Waarom?*, 291.

⁵³ *De adem van God*, 244.

afwijst".⁵⁴ De keuzen van vroeger, die ons hard en onbegrijpelijk toeschijnen, zijn in Christus onder het grote goddelijke 'Nee' gekomen. Met andere woorden: er is in de heilsgeschiedenis een *zigzaglijn* naar Christus toe en ook weer van Christus uit om alles definitief op de hoogte van Christus te brengen.⁵⁵ Met Van de Beeks eigen woorden: "De Geest probeert het nu weer zus en dan weer zo. De Geest gaat zijn vreemde zigzaglijn door de geschiedenis. Hij gaat zoekend zijn weg. Hij breekt af, wat hij bouwde en rukt uit wat hij plantte. Maar wat hij afbrak wordt herbouwd en wat hij uitrukte gaat niet naar de vuilnisbelt van de geschiedenis. Want de geschiedenis heeft geen vuilnisbelt, omdat het de geschiedenis van de Geest van God is."⁵⁶ We zagen deze pneumawerking ook al in het kader van het wonder.

Zo heeft alles wat er in de wereld gebeurt in het omvattende proces van de Geest zijn plaats en functie, zelfs de atoombom⁵⁷ en het pokkenvirus.⁵⁸ Alle dingen werken mee ten goede. Want God heeft in Christus voor deze wereld gekozen en Hij gaat door "zij het met de ambiguïteit die in meerdere of mindere mate bij alle schepselen hoort, omdat het kwaad kwaad is en blijft, ook al keert God het ten goede en het kruis een kruis blijft, ook al is er opstanding der doden."⁵⁹

16.4.3 De Geest als Trooster

De Geest doet nieuwe dingen en drijft de geschiedenis voort naar de toekomst van God. In de verhouding tussen het 'reeds' en 'nog niet' komt het gewicht op het laatste te liggen, op de *komst* van het Koninkrijk. Immers "de eenheid tussen schepping en verlossing (...) is geen gegeven; ze wordt niet gevonden in de bestaande werkelijkheid. Het is de gezochte en verhoopte eenheid. Het is de verwachte vervulling van het een in het ander. Het is de hóóp op het koninkrijk Gods."⁶⁰

Aan de andere kant geldt ook dat alles, wat in Christus is, al present is in de wereld. Daaronder verstaat Van de Beek de verzoening, de elevatie, de verheffing aan het kruis dat uiteindelijk heerlijkheid is. Dit moeten we echter niet misverstaan. De elevatie is "niet een verheffing met een 'extra' bovenop de wereld, maar een verheffing aan het kruis: in de totale overgave, in het níet claimen, in het níet bezitten, in het níet heersen. Daarin wordt de wereld overwonnen en verheerlijkt."⁶¹ Het enige wat we bezitten, is dus een doorkruist bestaan in de Geest. Dat betekent vooral lijden, waarbij de Geest zelf lijdt en zucht met mensen mee. "Als de schepping en de gemeente zuchten onder het lijden en de dienst der verderfenis, zucht hij met ons mee. Wij zuchten door hem, die de levende is,

⁵⁴ *Waarom?*, 277.

⁵⁵ Het gaat, om het met Noordmans te zeggen, telkens van gestalte naar Geest. Is de gestalte bereikt, dan wordt deze vervolgens door de Geest afgebroken voor de vorming van een nieuwe gestalte.

⁵⁶ *Waarom?*, 302.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Schepping*, 341.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *De adem van God*, 236.

⁶¹ *De adem van God*, 241.

verlangend naar het leven dat onvergankelijk is."⁶² Nog veel sterker en pregnanter stelt hij: "De Geest lijdt aan het lijden van ons. Hij lijdt aan de macht die God in zichzelf afwees. Hij beleeft dagelijks het goddelijk berouw, waarin God zijn keus van het verleden betreurt, maar waarin hij het meest zijn toorn over de mensen betreurt. De Geest is de Geest van Christus, die zelf lijdt, maar trouw is tot het einde."⁶³

Het ontwerp van Van de Beek is dus een theologie van de hoop en levend in en vanuit die hoop leren we veel op te geven, veel te verdragen en te incasseren. Door lijden leren we, evenals Christus, gehoorzaamheid. Omdat het kruis zo over ons leven ligt, is de Geest vooral Trooster. Want we leven in een gebroken wereld. "De werkelijkheid van de wereld is de werkelijkheid van de lijdende Messias en van de zuchtende Geest."⁶⁴ We mogen de wereld niet beschouwen los van het kruis, want dan komen we terecht in een eigenheerlijke Griekse kosmos, in een harmonieuze werkelijkheid, die niet de schepping is van de Vader van Jezus Christus. Ook hierin herkennen we de gedachten van Noordmans, die Van de Beek overigens volop honoreert: "De goedheid van de schepping is de goedheid van het kruis."⁶⁵ De goedheid van de schepping is niet schoonheid of mooiheid - het is een gekwalificeerde goedheid. "Het is de goedheid van Christus door Wie alle dingen geschapen zijn. Het is dus de goedheid van de Gekruisigde. Dat verbiedt het ons om eigen ideeën op te zetten over de goedheid van de schepping, bijvoorbeeld in de zin van paradijselijke toestanden."⁶⁶

Van de Beek hanteert dus niet alleen een kritisch pneumabegrip, maar ook een kritisch scheppingsbegrip en een kritische christologie en deze hangen ten nauwste met elkaar samen. De schepping reikt tot op het kruis. De Schepper is de Gekruisigde en de Geest is de Geest van de Gekruisigde, van het gebroken leven. Daarom betekent leven door de Geest "voor de schepping meezuchten in het verlangen naar heerlijkheid."⁶⁷ Want de Gekruisigde is verheerlijkt. Hij heeft de Naam boven alle naam ontvangen. "Wie de Gekruisigde volgt in zijn gemeenschap met de wereld, zal Hem ook volgen in zijn verheerlijking."⁶⁸ Zo kan Van de Beek komen te spreken van het 'licht van het kruis.' "Slechts door het kruis kwam de waarachtige liefde openbaar. Slechts door het kruis kómt de waarachtige liefde openbaar (...) Zijn Geest is ons nabij als de Trooster."⁶⁹ Van de Beek geeft dus een johanneïsche invulling van het begrip 'verheerlijking'. Aan en door het kruis geschiedt de verheerlijking, omdat God Jezus aan het kruis gelijk geeft. Zo is Hij onder ons aanwezig als de lijdende God, als de troostende Geest. Hij trekt ons uit de vicieuze cirkels van lijden aan ziekte en dood heen naar Gods toekomst.

⁶² *De adem van God*, 243.

⁶³ *De adem van God*, 243v.

⁶⁴ *Schepping*, 264.

⁶⁵ *Schepping*, 177.

⁶⁶ *Schepping*, 177v.

⁶⁷ *Schepping*, 264.

⁶⁸ *Schepping*, 265v.

⁶⁹ *Schepping*, 266.

16.4.4 Een grillige Geest?

De op zichzelf schone passages over de met ons lijdende, zuchtende en vertroostende Geest worden echter vertroebeld door zijn uitspraken over de werking van de 'Geest van de boze'.⁷⁰ Gods Geest is niet alleen een vertroostende, maar ook dreigende en veroordelende macht. Hij verstoort je rustige burgersmansbestaan, Hij doorkruist je plannen (vgl. Jona 1) en voert je waar je niet wil gaan. Zo kan Van de Beek spreken over de 'chaotisering door de Geest van God'⁷¹ en verbindt hij het opereren van de Geest met de leugengeest in de profeten van Achab, met de boze geest die Saul angst aanjaagt, en met de verharding van farao in de Exodus-geschiedenis. Hij poneert: "Als we de natuur en de geschiedenis als werking van de Geest beschouwen, hebben rampen, oorlogen, dood en ziekte óók met de Geest te maken. Hij is dan niet alleen in de bevrijding van Israël tegenwoordig, maar ook in de ondergang van de Assyriërs (2 Koningen 19). Hij is dan niet alleen in de wijsheid van Salomo, maar ook in de dwaasheid van Achab. Hij is dan niet alleen in het brood dat uit de hemel daalt, maar ook in de dood van Kanaänieten en Amelekieten. Hij is er niet alleen op bevrijdingsdag, maar ook in het bombardement van Dresden. Hij is er niet alleen in het jonge leven dat ontluikt, maar ook in de aftakeling van de stervende zonder einde (...) Met de kosmische Geest weet je je geen raad. Hij bezielt je, bemoedigt je, inspireert je. Hij blaast je omver, ontreddert je en slaat je leven lam. Hij geeft raad en maakt je radeloos. Hij is een draaikolk die verzwelgt en bovenbrengt (...) Een kosmische pneumatologie kan op zichzelf dan ook geen heilsleer zijn (...)."⁷²

Van de Beek dempt deze scherpe uitspraken door deze kosmische pneumatologie te koppelen aan de christologie: "Het is de Geest van *Christus* die de kosmische Geest is."⁷³ En: "De Geest van Christus blaast het oude weg en blaast ons leven vol van de liefde en de genade."⁷⁴

Overweging van ons

Toch kunnen wij ons niet aan de indruk onttrekken dat de Geest grillige trekken blijft houden, ondanks het 'God is anders'-model dat Van de Beek over de kosmische Geest heenlegt. Beide blijven in een zekere dubbelheid naast elkaar bestaan. De christologie moet het leed verzachten dat de kosmische Geest aanricht, maar ondertussen is het kwaad al geschied. Deze tweeslachtigheid komt heel duidelijk uit in de volgende woorden: "Hij wil als de levende liefdevolle God èn zijn eigen leven, zijn eigen keuze, zijn eigen liefde trouw blijven èn verkeren met zijn schepping, waarin de Geest van de boze waait." Hier loopt Van de Beeks trinitarisch onderscheid o.i. vast in een onmogelijke tegenstrijdigheid. Maar duidelijk is zijn intentie wel. De Geest doortrekt de hele schepping en is aanwezig in alle gebeurtenissen. Van de Beek deinst er niet voor terug om van pneumatologisch pantheïsme te spreken,⁷⁵ wat hij in *Schepping* corrigeert tot 'panentheïsme'.⁷⁶

⁷⁰ *De adem van God*, 242.

⁷¹ *De adem van God*, 212.

⁷² *De adem van God*, 213.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *De adem van God*, 242.

⁷⁵ *De adem van God*, 190 (in de kleine letters).

⁷⁶ *Schepping*, 261. Zie daar bij noot 116: "typefout: 'pantheïsme'."

Op dit punt zijn kritische reacties geuit o.a. door M.E. Brinkman en J.-J. Suurmond. Brinkman vindt dat de Geest te direct en te nauw betrokken wordt op de aardse werkelijkheid en onze dagelijkse ervaring, ten koste van een heilzame afstand tussen beide. Dit miskent de geschonken creatuurlijke vrijheid. Door de allesdoordringende presentie van de Geest gaat Van de Beeks pneumatologie over in een scheppingsleer. Weliswaar gaat er niets buiten God om, maar te spreken over de wereld in God, zoals Van de Beek doet, is te massief en dit haalt bovendien het eschatologisch perspectief van 'God alles in allen' te veel naar voren. Hij concludeert dan ook dat Van de Beek de Geest te veel op aarde laat bezielen, ook de kwade dingen, waardoor hij een grillig of juist nietszeggend karakter krijgt.⁷⁷

J.-J. Suurmond is veel scherper en sluit aan bij de constatering van Brinkman dat Van de Beek God nu reeds alles in allen laat zijn. Hierdoor wordt de eschatologische spanning weggenomen. Grote moeite heeft hij met de visie dat de Heilige Geest ook als een boze geest zou opereren (in 1 Kon. 22:19-24 en 1 Sam. 16:14).⁷⁸ Dat is exegetisch en bijbels-theologisch z.i. volstrekt onhoudbaar. Ook verwierpt hij Van de Beeks interpretatie van het kwaad als zijnde "wat God geschapen heeft, maar dat hij niet meer wil."⁷⁹ Hiermee wordt het kwaad vergoddelijkt en in God zelf geprojecteerd. Suurmond spreekt van een schizofreen godsbeeld bij Van de Beek, dat zich nog steeds niet aan zondag 10 van de Heidelbergse Catechismus ontworsteld heeft: "De splitsing van de Geest in een goede en boze kracht heeft daarbij veel weg van een dr. Jekyll en mr. Hyde-scenario. Met zo'n God ben je je leven niet zeker. Wat vandaag goed is, kan God vannacht demoniseren."⁸⁰ Uiteindelijk wijt hij dit aan het tekort aan eschatologisch gehalte van de Geest bij Van de Beek.

Overweging van ons

Het grondprobleem bij Van de Beek ligt, dunkt ons, in zijn inhaalmanoeuvre van Barths leer van het 'Nichtige'. Hij wil niet over het kwade spreken als over "de afgewezen theoretische mogelijkheid, maar als een afgewezen *realiteit*"⁸¹ (cursief van mij, SMR). Door invoering van het begrip 'realiteit' komt in heel zijn constructie de gewraakte dubbelheid van spreken. God is niet de oorsprong van het kwaad, maar toch is er een kosmische Geest van de boze. Van de Beek had heel wat bezwaren kunnen voorkomen door naast Barth te blijven staan in diens leer van de potentiële, theoretische *mogelijkheid* die God heeft afgewezen. Dan zou de Geest ook heel wat van zijn grilligheid verliezen, die Hem in Van de Beeks concept nog eigen is.

⁷⁷ M.E. Brinkman, "Van de Beek laat de Geest teveel op aarde bezielen", in: *Trouw*, 5 januari 1988.

⁷⁸ Zie: *De adem van God*, 212.

⁷⁹ *De adem van God*, 265 en 242.

⁸⁰ J.-J. Suurmond, "Recencies: Van de Beek, Reiling en The Ecumenical Review", in: *BCT* nr. 26, Hosea 1990, 57.

⁸¹ *De adem van God*, 265.

16.5 DE WEG VAN HET GEBED

16.5.1 Gebed en twistgesprek

Het is passend om nog enige woorden te wijden aan Van de Beeks visie op het gebed, ook al omdat hij daarin consequent de lijnen laat doorlopen die hij in het voorafgaande heeft uitgezet. Hiermee krijgt zijn theologie tegelijk een heel praktische spits. De Geest gaat zoekend en tastend zijn weg door de geschiedenis om het Godsrijk in Jezus Christus te realiseren. Dat is, zoals gezegd, een open proces waarin mensen betrokken zijn. Zij zijn niet passief. Ze mogen meedenken en meespreken over deze realisatie. Er is ruimte voor werkelijke reciprociteit. Dit samen met God denken en praten noemt Van de Beek bidden. Hij kiest bewust voor het uitgesproken, geformuleerde gebed. Met mystiek - als stille verzinking in de godheid - ga je min of meer de mist in, tenzij het is een stil worden, een zwijgen voor de Vader van Jezus Christus om leeg te worden voor Hem en zijn woord toe te laten tot in je diepste zielenkern.

Het centrale en eenvoudigste gebed is de roep om het Koninkrijk. Daarin is alle verlangen vervat. "Want zolang nog iemand leeft in de gebrokenheid, met pijn in het hart en pijn in je lichaam, dan is niet waar geworden, wat God gewild heeft in Christus."⁸² Het is met name dit laatste aspect dat Van de Beek verder uitwerkt. In Christus is Gods trouw aan ons bewezen, is zijn belofte vervuld. Nu mogen we Hem erop aanspreken dat dit ook gebeurt in de realiteit van óns bestaan, dat dit heil concreet gestalte aanneemt in ons alledaagse leven. We mogen God wijzen op zijn beloften, op wat Hij met ons begonnen is. Hij mag ons niet halverwege de oversteekplaats in de steek laten. Men kan, ja moet "met God onderhandelen, pleitend voor anderen, pleitend voor zichzelf, pleitend voor Godzelf. Mensen zijn eerder te teruggetrokken tegenover God dan te brutaal. Mensen vrezen zijn heiligheid of onderschatten de betekenis van hun eigen gebed (...)."⁸³

Daarom hoeven we ons niet te snel neer te leggen bij de oude stand van zaken, bij de kille feiten. We hoeven niet te berusten in lijdens- en schuldsituaties. We moeten God oproepen om tekenen van het komende Rijk te geven. "We kunnen hem verwijzen naar zijn eigen keuze in Christus, naar de genezing der zieken, naar zijn macht om de zonde te vergeven, naar zijn overwinning op de dood. Als God zijn keuze in Christus wil bevestigen, moet hij het waarmaken."⁸⁴ In het voorbeeld van Job gaat dit God-wijzen-op-zijn-beloften zo ver, dat het bidden uitloopt op een twistgesprek, op een worstelen met Hem, jazelfs op een Hem ter verantwoording roepen: "De aan God trouwe mens is in het boek Job niet de passieve mens, ook niet de mens die God verdedigen wil, maar de mens die God ter verantwoording roept. Als het op aarde zo'n warboel is, dat de onschuldige moet lijden en bovendien nog beschuldigd wordt, dan is het godsbestuur een wanbeleid (...) De trouw van Job bestaat daarin, dat hij God niet afzweert, maar dat hij het met God wil uitvechten."⁸⁵ Deze opstandigheid is geen zonde, "maar

⁸² *Waarom?*, 310.

⁸³ *Waarom?*, 316.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Waarom?*, 317v.

een open weg naar God." Als we God serieus nemen, dan mogen we Hem "ter verantwoording roepen over ons eigen leed en over het leed van elkaar."⁸⁶ Van de Beek gaat hier duidelijk een brug verder dan de traditionele zienswijze op het gebed. Dat blijkt ook uit deze zin: "Voorbede is niet eerbiedig vragen. Voorbede is God voor het blok zetten vanwege zijn eigen trouw."⁸⁷

Toch blijft bij al dit stoutmoedig bestormen van God in het gebed het laatste woord aan Hem. Dat moet zelfs Job erkennen. Er is niet alleen reciprociteit. De wederzijdsheid is tenslotte een 'theonome reciprociteit'. "Wie met God in gesprek gaat, kan soms God overtuigen. Een ander maal wordt de mens door de Geest van God overtuigd (...) Soms blijft het echter open. Dan volgt een botweg 'Nee' of blijft het antwoord uit. Het laatste geheim van God wordt aan Job niet onthuld (...) De beslissing op alle gesprekken tussen God en de mens staat nog uit. De toekomst blijft open. Maar die kan alleen open blijven, als mensen met God blijven meedenken en meepraten."⁸⁸

Van de Beek verkent en verwoordt hier de speelruimte en zeggenschap van de mens in het gebed tot de uiterste grenzen van de verbondsrelatie. Zijn theologie van de hoop krijgt hier een spannende afsluiting. Zo kunnen mensen blijkbaar met God omgaan - op de manier van Job - in hun hartstochtelijk roepen om tekenen van het Rijk. Door de uitkomst van het boek Job worden ze aangemoedigd om het niet op te geven.

16.5.2 Rechtvaardiger dan God

In dit boek, dat vijf jaar na *Waarom?* uitkwam,⁸⁹ scherpt Van de Beek de houding van Job aan. Hij krijgt het profiel van een verzetsheld, die in opstand komt tegen het wanbeleid van God. Van de Beek geeft een gewaagde en stoutmoedige uitleg van dit boek. Zo stelt hij - tegen Kushner - dat het aan geen twijfel onderhevig is, dat het lijden (van Job) van God komt. Hij is geen God die het lijden niet wil en alleen maar troostend aan de kant van mensen gaat staan: arm over de schouder. Nee, God heeft met het lijden van doen, is er op een of andere manier de aanstichter van. Hij laat het toe, arrangeert het zelfs. De satan fungeert slechts als uitvoerder van de testcase van God. Lijden komt dus van God. Alle in het boek voorkomende figuren zijn het dáárover eens, tot de vrouw van Job toe, die dan ook prompt afscheid neemt van zo'n God. Job zelf gaat niet zover, maar zoekt een antwoord - aanvankelijk in de discussie met zijn vrienden. Die kunnen hem echter niet overtuigen. Hun antwoorden komen erop neer dat: a) God rechtvaardig is en de goeden belooft en de kwaden straft; b) dat lijden je niet zomaar bij toeval overkomt; en c) dat vroomheid een dekmantel kan zijn van heimelijk ongeloof en verzet tegen God, dat bij voorspoed wel verborgen blijft, maar bij lijden aan het licht komt; kortom: dat Job dúš schuldig is.

Tegen deze conclusie verweert Job zich hardnekkig en daagt God zelf voor het gerecht: Hij zal zich moeten verantwoorden waarom Job onschuldig lijdt. Het

⁸⁶ *Waarom?*, 320.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ *Waarom?*, 320v.

⁸⁹ A. van de Beek, *Rechtvaardiger dan God*. Gedachten bij het boek Job, Nijkerk 1992.

antwoord uit het onweer is eigenlijk geen echt antwoord, maar openbaring van Gods grootheid waarvoor ieder schepsel, inclusief Job, moet buigen. Maar daartoe was Job altijd wel bereid. Dit is het eigenlijke punt niet. Na deze openbaring zal er een *oordeel* moeten volgen wie nu eigenlijk gelijk heeft. En dat is Job. Hij krijgt immers, als slachtoffer van onrecht, van God dubbel vergoed - volgens de Thora - wat hem ontnomen werd. God bekent hiermee ongelijk en schuld: Hij heeft oneerlijk tegenover Job gehandeld. Hij wordt aan het eind van het boek, tot ieders verbazing en ontsteltenis, veroordeeld en onder de misdadigers gerekend. Maar dit doet Hij wel zélf. Hij zelf neemt de verantwoordelijkheid van het lijden in de wereld op zich⁹⁰ en geeft de opstandige mens gelijk. En daarin handelt God uiteindelijk als de Rechtvaardige: niet de brave goede God, maar de God die verantwoordelijkheid neemt voor wat Hij ten onrechte toeliet. Een lapidaire zin als deze spreekt voor zichzelf: "Wat God gedaan heeft, kan niet overeind blijven. Het deugt niet (...) Deze God oordeelt over zichzelf en veroordeelt zichzelf."⁹¹ "God is veroordeeld door zichzelf (...) Gods rechtvaardigheid blijkt ten laatste in zijn houding tegenover een mens, in zijn grootheid om goddelijke schuld te erkennen."⁹² Een God die berouw heeft en schuld erkent, dit alles is een opzienbarende afloop! Van de Beek meent echter dat het diepste van het boek Job nog uitstaat. Na de schuldbelijdenis, boete en genoegdoening van de zijde van God en de vernieuwing van Jobs leven, is het laatste woord toch nog niet gezegd. Het verlies van zijn kinderen is voor Job namelijk niet te vervangen. Dat zal altijd blijven schrijnen. Daar is ook geen antwoord op. Het eigenlijke moet dus nog komen - aan gene zijde van Jobs leven, in de laatste en eeuwige ontmoeting, in de aanschouwing van God, waar in onze begrensde werkelijkheid geen woorden voor zijn. Tot die tijd geldt: "vóórdat God alle tranen van onze ogen afwist, zal Hij de tranen in de ogen moeten zien van hen die leden, schepsel in déze wereld waren."⁹³

Overweging van ons

Het ligt voor de hand dat tegen deze uitleg de nodige bezwaren zijn ingediend. Het vergoedingsmotief,⁹⁴ dat God aan Job dubbel uitkeert, leidt tot de stuitende idee dat God een dief zou zijn: Hij heeft Job immers alles afgenomen. Zou Hij dat bij mensen nu nog doen? De auteur legt geen beveiligingen aan tegen deze gedachte. Een lijdend en ziek mens moet het maar met God uitvechten, net als Job. Dat is de boodschap. En deze opstandige mens zal een keer gelijk krijgen en recht gedaan worden. Verder krijgt de zieke geen weerwoord aangereikt tegen de gedachte dat zijn lijden inzet

⁹⁰ Dit is ook de conclusie in het laatste boek van Van de Beek: *Christelijke toekomstverwachting*, Zoetermeer 2005. "Mogen we zo denken en spreken? Maken we zo God niet verantwoordelijk voor het onrecht van de wereld? Mogen we God verantwoordelijk stellen voor het onrecht? Het antwoord van het christelijk geloof is verrassend: 'We *mogen* God niet verantwoordelijk stellen, maar we *moeten* God verantwoordelijk stellen.' Want Hij heeft zichzelf verantwoordelijk gesteld. Hij heeft onze zonden op zich genomen (...) *Dat* is het oordeel van God, waarin 'van God' zowel betekent dat Hij oordelende als geoordeelde is" (108).

⁹¹ *Rechtvaardiger dan God*, 91.

⁹² *Rechtvaardiger dan God*, 92.

⁹³ *Rechtvaardiger dan God*, 97.

⁹⁴ Zie ook O. Jager, *Verademing*. Bijbels dagboek nieuwe stijl, Ede 1986, 371.

is van een machtsspel tussen God en de satan. Zou God werkelijk testprogramma's erop nahouden? Pastorale vragen dus, en wel met het oog op de goedheid van God: is Hij nog wel echt te vertrouwen?

16.6 DIENST DER GENEZING?

Ontegenzeggelijk heeft Van de Beek zich diepgaand beziggehouden met de vragen van lijden en ziekte. Hoewel hij een lijn naar God trekt als bron van alle dingen - dus: het lijden, ook ziekte, gaat op Hem terug -, stelt hij ook dat er eigenlijk geen antwoord op te geven is. Lijden past niet in deze wereld, evenmin als het boek Job in de bijbel past. We weten er geen raad mee, zien er geen zin in. Daarom eindigt zijn boek *Waarom?* met een indrukwekkend 'proslogion',⁹⁵ een vraag, een klacht, een Kyrie: een roepen tot God op hoop van zegen.

Op deze wijze verschilt Van de Beeks benadering van die binnen de charismatische beweging, waar in het algemeen wordt gesteld: God wil geen ziekte en zendt daarom geen ziekte. Ziekte hoort bij de oude, niet bij de nieuwe wereld van het Koninkrijk. De dienst der genezing is het door God aangereikte instrument om samen met Hem de strijd aan te binden tegen de macht van de ziekte. In de huidige opvattingen over de bediening tot genezing binnen charismatische kringen zijn vier elementen constituerend: een gesprek, een gebed, een zegenend woord en een zegenend gebaar. Van de Beek beperkt zich tot één: het gebed. En dit gebed kan een aanklacht zijn, zoals in de parabel van de weduwe aan het adres van de onrechtvaardige rechter. In het uiterste geval kan het zelfs de vorm van een proces aannemen, zoals bij Job. Pastoraal betekent dit dat een zieke of lijdende mens zich niet bij voorbaat neer hoeft te leggen bij een onvermijdelijke gang van zaken, maar een strijdbare houding aan de dag mag leggen, ook jegens God. Wij achten de wijze waarop Van de Beek dit thema uitwerkt oorspronkelijk en ook in pastoraal opzicht vruchtbaar. Het zij ons dan ook verre om bij Van de Beek te spreken van een 'theologie der depressie'. Het is eerder een theologie in de schaduw van het kruis, met een zich uitstrekkende hoop op de toekomstige opstanding en verheerlijking, in navolging van de Christus-analogie in de geschiedenisopvatting van Berkhof.

16.7 SAMENVATTING

Van de Beek noemt zijn ontwerp een 'collage van allerlei andere ontwerpen'.⁹⁶ Inderdaad zijn er verschillende accenten terug te vinden. Wij herkennen onder meer de stem van:

- * Noordmans: in een kritische christologie en pneumatologie;
- * Barth: in de christologische toonzetting en Gods fundamentele keus in Christus;
- * Van Ruler: in de pneumatologische realisatie van het in Christus gegevene;
- * Berkhof: in de analogie van kruis en opstanding in de geschiedenis;
- * Moltmann: in het thema van het lijden en de uitkomst van het ontwerp in een

⁹⁵ *Waarom?*, 340v.

⁹⁶ *Waarom?*, 306.

theologie van de hoop;

* de processtheologie: in de procesmatige voortgang van het werk van de Geest van schepping naar voleinding.

Zo laat Van de Beek in zijn model allerlei motieven van genoemde theologen naast elkaar lopen als de rails van een spoorlijn. Toch kunnen wij ons niet aan de indruk onttrekken dat deze rails door hem op bepaalde punten naar elkaar toe worden gebogen, zodat de trein dreigt te ontsporen. Dat gebeurt o.i. vooral op het punt van de eschatologie en pneumatologie.

Zo rijzen er vragen wanneer Van de Beek zijn pneumatologie min of meer laat overgaan in een scheppingsleer: de hele schepping is vervuld van Gods Geest. Dan krijgt de Geest wel erg ruige trekken, die zich moeilijk verdragen met het lijdende en duldende, met de verzuchtingen van de Geest. Er is een te massieve presentie. Daarmee trekt Van de Beek het eschatologische perspectief - God alles in allen - wel erg naar voren.

Voorts kan men vragen of Van de Beek - aan de andere kant - wel voldoende recht doet aan het eschatologisch karakter van de Geest: Hij lijdt en zucht met ons mee en houdt de verwachting van de komende heerlijkheid levend. Maar vanwege de historisering van de triniteit in zijn ontwerp wordt de bijbelse notie, dat de Geest als eschatologische macht intreedt en het heil binnen doet stromen, ondergewaardeerd. Wij missen dit centrale accent waarmee bijvoorbeeld Van Ruler zijn dissertatie inzet.

Verder lijkt het erop dat het model van Van de Beek bij herhaling lijdt aan een dubbel spreken, aan een theologisch hinken op twee gedachten, bijvoorbeeld:

a) in het godsbeeld: God is onveranderlijk in zijn bondgenootschappelijke gevoelens en bedoelingen met deze wereld, maar tevens veranderlijk in zijn daden, acties en reacties. Van de Beek poneert enerzijds de wisselingen in God (kronkelwegen, naderhand door de Geest verworpen keuzen), maar tegelijk wil hij vasthouden aan de constante van Gods trouw (Christus als Gods uiteindelijke keus van eeuwigheid af). Op deze manier lijkt Van de Beek te zwalken tussen een infralapsarisch denken dat hij koppelt aan een overtuigd supralapsarisch uitgangspunt;

b) de grillige kosmische Geest tegenover de genadige en troostende Geest;

c) de opstanding als ultieme heilsdaad tegenover het feit dat er van de nieuwe aeon weinig meer te merken is dan lijden en af en toe een wonder, dat ons doet uitzien naar de nieuwe ordening van de dingen in het eschaton.

De eclectische theologie van Van de Beek loopt zo op bepaalde punten uit op een dubbelslachtige theologie.

16.8 CONCLUSIES

Van de Beek vraagt nadrukkelijk aandacht voor de lichamelijke dimensie van ons bestaan vanuit het oogpunt van het lijden. De historisch-trinitarische lijn die hij volgt, kan echter verwarring oproepen: vanuit zijn keuze in Christus (genezingsdaden) wil God ziekte niet, Hij bestrijdt haar ook in de realisatie door zijn Geest (o.a. door het medisch handelen), maar uiteindelijk gaat zij weer terug

op God zelf (als mogelijkheid) i.c. zijn voorzienigheid. Want zelfs het pokkenvirus heeft God uit zijn schepping niet geweerd.

Genezingswonderen kunnen nog steeds plaatsvinden als lichtsignalen van het Koninkrijk, die doordringen tot in ons door het kruis overschaduwde bestaan. De opstanding is ook voor Van de Beek een actuele en werkzame kracht. Het gebed welt vanuit de kruiservaring op en neemt variërende vormen aan: van een hulpeloze roep om ontferming tot en met het twistgesprek met God om recht. Het komt ons voor dat met name dit laatste aspect door Van de Beek op gewaagde en vergaande wijze is uitgewerkt, waar de charismatische vernieuwing van kan leren. De andere elementen in de dienst der genezing (een zegenend woord, de handoplegging en de zalving) komen echter niet ter sprake.

DEEL IV: SYNODALE REACTIES EN RECENTE ONTWIKKELINGEN

17.1 INLEIDING

Na verschillende theologen gehoord te hebben over hun visie op (lichamelijke) genezing, zijn wij benieuwd naar synodale reacties op deze materie. We denken dan met name aan het rapport *Vragen over gebedsgenezing*, samengesteld door de Hervormde Raad voor Kerk en Ziekenzorg, dat door de synode aanvaard werd op 9 februari 1959; en aan een recenter verschenen uitgave in de serie Toerusting, *De kerk als helende gemeenschap* (1992). Deze brochure werd samengesteld door de Deputaten voor Contact met de Charismatische Werkgemeenschap Nederland van de Gereformeerde Kerken in Nederland en kan dus aangemerkt worden als een gereformeerde reactie.

Daarnaast zijn er ook andere rapporten verschenen, die meer in het algemeen betrekking hebben op de relatie van de kerken met de pinkstergroepen en dus zijdelings met ons onderwerp te maken hebben.¹ Wij hebben kennis genomen van deze geschriften, maar betrekken ze verder niet in onze bespreking.

17.2 HET HERVORMDE RAPPORT VRAGEN RONDOM DE GEBEDSGENEZING UIT 1959

Dit rapport verscheen in de vijftiger jaren van de vorige eeuw,² waarin de genezingscampagnes van H. Zaiss en T.L. Osborn massale aandacht trokken en de vragen rondom geloof, gebed en genezing sterk opleefden. In 1952 had de Raad voor Kerk en Ziekenzorg al een voorlopig rapport over deze materie aan het moderamen van de synode toegezonden. Het latere rapport van 1959 is een aanzienlijke uitbreiding daarvan, maar ademt dezelfde sfeer. Nadien verscheen in 1962 een samenvatting van dit rapport van de hand van ds. A. Hijmans getiteld *Geloofsgenezing*, bedoeld voor een bredere lezerskring en met een "Ten geleide" van het moderamen van de synode. Een aantal zaken die niet in het rapport aan de orde waren gekomen, werden hier bijgevoegd, zoals een aparte bespreking over de 'Gaven van genezing', met daarbij een verwijzing naar pseudo-gaven en occulte verschijnselen.³ Al met al kunnen wij vaststellen dat de hervormde synode in die jaren zich terdege met het vraagstuk van de gebedsgenezing heeft beziggehouden. Het stuk uit 1959 is een uitvoerig rapport en gaat in op de belangrijkste onderwerpen. Hoewel het vooral een pastoraal geschrift is, worden er toch ook exegetische uiteenzettingen gegeven en dogmatische lijnen uitgezet. Wij menen

¹ Herderlijk Schrijven van de Generale Synode der N.H. Kerk, *De Kerk en de Pinkstergroepen*, 3^e druk, Den Haag 1961.

H.C. Endedijk, A.G. Kornet en G.Y. Vellinga, *Het werk van de Heilige Geest in de Gemeente*. Voorlichtend geschrift over de Pinkstergroepen, uitgegeven in opdracht van de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken, Kampen 1968.

² Hervormde Raad voor Kerk en Ziekenzorg, *Vragen rondom de Gebedsgenezing*, 's-Gravenhage 1959.

³ Zie beneden bij 17.2.9

dat dit rapport een diepgaande invloed heeft uitgeoefend op de kerken vanaf de zestiger jaren in de vorige eeuw en dat het ook een theologische visie verwoordt. Wij menen verder dat als gevolg hiervan de dienst der genezing niet is geland in de kerken. Daarom kunnen wij in ons onderzoek niet om dit rapport heen. Iemand als Kraan, die de verschijning ervan heeft meegemaakt, refereert er herhaaldelijk naar. Wij geven hier de hoofdlijnen weer en voorzien die van enige kanttekeningen.

17.2.1 Hoofdgedachte

De opstellers van het rapport verklaren in de inleiding (5) al dat in het kerkelijk leven en in de theologie "ieder ding onder de hemel zijn tijd" van aandacht heeft. Dat geldt ook voor het vraagstuk van de gebedsgenezing in de geschiedenis der kerk. Maar dit mag niet los worden gezien van de centrale boodschap van de bijbel aangaande het Koninkrijk Gods.⁴ De genezingsverhalen in Oude en Nieuwe Testament moet men dan ook lezen in het kader van Gods koningsheerschappij op aarde. In het optreden van Jezus, in zijn heilshistorische verschijning, breekt dit Koninkrijk *in persona* door: Hij is 'autobasileia'. De genezingen die Hij verricht, of beter: die Hem van de Vader worden gegeven, zijn tekenen van dit binnendringende Rijk. Een teken is meer dan een symbool: een symbool verwijst naar, maar in het teken manifesteert zich het Rijk zelf (115v.).

Bij de bespreking van de wonderen van Jezus stelt het rapport dat Jezus in deze daden verschijnt als Israëls Messias (118), teneinde het volk tot het geloof in deze Messias te leiden en in te voeren in het Rijk. Vervolgens wordt hieruit afgeleid dat de genezingen secundair waren ten opzichte van de prediking en van voorbijgaande aard voor de betrokkenen. Dit laatste is uiteraard waar, maar ondertussen wordt hier wel een rangorde, een onderschikking aangebracht. Het rapport zegt dat ook met zoveel woorden: "(...) dat de genezingen altijd weer terugtreden bij de prediking, ze zijn er volkomen aan ondergeschikt. De Heer Jezus heeft dat herhaaldelijk uitgesproken of zichtbaar gemaakt. In de omgeving van Kapernaüm weigert Hij zich te laten ophouden door het verlangen der schare naar genezingen. Zijn eigenlijke doel is te prediken. De genezingen komen daarbij. Terecht schrijft Ridderbos: "Nergens zien we in de evangeliën dat het 'genezingswonder' een zelfstandige, van de evangelieprediking losgemaakte of daar bovenuitgaande functie heeft." (200).⁵

⁴ Het rapport zet op dit punt goed in. Er is langzamerhand een groeiende consensus dat de verkondiging van de komst van het Koninkrijk een belangrijk en doorlopend thema in de bijbel is. Andere noties zoals het verbond, de verzoening en de strijd voor de gerechtigheid hebben in deze context hun eigen plaats en stem. Wel zou het eschatologisch karakter van het Rijk wat meer nadruk mogen krijgen, maar dit aspect ontbreekt overigens niet in het rapport.

Een evenwichtige indeling van de belangrijkste bijbelse themata biedt C.H.H. Scobie in zijn *The ways of our God. An Approach to Biblical Theology*, Grand Rapids/Cambridge 2003, 93-99. Scobie deelt de bijbelse theologie in vier hoofdthema's in (met daaraan gekoppelde subthema's) binnen het schema van proclamatie/belofte en vervulling/voltooiing: God's Order - God's Servant - God's People - God's Way.

⁵ Op dit punt rijst de vraag of de voorgestelde onderschikking wel houdbaar is. Als eerst gezegd wordt dat een genezing geen symbool- maar een tekenfunctie heeft, waarin het Rijk zich

De prioriteit die het rapport toekent aan de prediking wordt nog versterkt als het de verkondiging van het Koninkrijk preciseert als 'de vergeving der zonden', waardoor al het andere leven ontvangt (198). Het verwondert dan ook niet dat het rapport aan het slot geen ruimte biedt aan een speciale dienst der genezing: "De conclusie kan dus geen andere zijn dan dat de 'opdracht tot genezing' op geen enkele wijze los te maken is van de prediking van het Evangelie. De rechte evangelie-prediking is tegelijkertijd ook 'dienst der genezing'. En wanneer er genezingen geschieden en er ogen zijn om het 'teken' in de genezingen te zien, vormen de genezingen zelf een bepaalde gestalte van de Evangelieprediking, een mogelijkheid die Gods goedheid soms als verrassing geeft" (200). Dit laatste neemt niet weg dat er meer aandacht geschonken zou moeten worden aan het evangelisch aspect van de genezing. Het rapport erkent verwaarlozing en eenzijdigheid op dit punt, niet diaconaal - want er is vanuit de kerk heel veel zorg naar de zieken uitgegaan -, maar in de prediking. Het komt er dus op aan dat de kerk de weg terugvindt naar een voluit bijbelse verkondiging, met meer aandacht voor de zieken en hun ziek-zijn.

17.2.2 Ziekte en haar wortels

Als verkondiger en brenger van het Koninkrijk ontmoet Jezus ziekte op zijn weg als een blokkerende en vernielende macht. Zó moeten wij volgens het rapport ziekte dan ook beschouwen: als een offensieve macht, die optreedt in de spanning tussen deze aan de zonde onderworpen wereld en het Koninkrijk dat deze machten overwint. Het valt op dat de bijbel weinig begripsmatig spreekt over ziekte op zichzelf, maar doorgaans in het perspectief van het Messiaanse heil. Ziekte is dus ook een geloófsbegrip. De mens kan wel ziek of gezond zijn in biologische zin, maar dit staat in de bijbel in het kader van zijn verhouding tot God. Ziek-zijn is ook een vorm van onvrijheid: men beschikt niet meer over het stuur van zijn leven. Men is de controle erover kwijt (25). Ziekte is dus het teken van de versterking van een bepaalde orde.

Daartegenover staat gezondheid als 'Kraft zum Menschsein', zoals Barth het schoon uitdrukt.⁶ En dit in de zin zoals God het bedoelt: kracht om mens te zijn voor zijn aangezicht, voor de medemens en met het oog op de ons toebedeelde taak in de wereld. Dus ook over gezondheid dient men niet zozeer medisch, maar bijbels te spreken, zoals E. Thurneysen dat puntig doet: "*Niet de gezondheid, maar de verloren en door Gods genade weer terug te winnen gezondheid is het kenmerk van zijn bestaan*" (28). Het rapport wijst op de eschatologische betekenis van het begrip gezondheid: "Juist omdat ons ziek-zijn wijst op een diepere storing, waaraan alle mensen vervallen zijn, een crisis in de verhouding van God en wereld, en volledig herstel van deze gebroken verhouding eerst in Gods Rijk gerealiseerd zal zijn, weten wij eigenlijk niet tenvolle wat 'gezondheid' eigenlijk

manifesteert, waarin God handelt, kan men dan nog van een *begeleidende* betekenis spreken? Een dergelijke rangorde doet het Rijk zelf, dat door het wonder heenbreekt, tekort. Het genezingswonder in het NT is niet ondergeschikt aan de prediking, het is zélf prediking, het is modus van de verkondiging en dient daarom nevenschikkend opgevat te worden.

⁶ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III/4, 2^e dr., Zürich 1957, 406.

is" (29). Hiermee komen we bij de vraag naar de diepere oorzaken van ziekte. Het rapport aarzelt niet om het verband met de zonde te noemen. Ziekte heeft haar diepere wortels in de donkere macht van de zonde. Maar het gaat te ver om hier van een direct verband of van causaliteit te spreken: ziekte *is* niet zonde. "Thurneysen ziet 'ziekte' als een heenwijzing naar een diepere levensstoornis, die tussen God en mens getreden is; die stoornis is iets in zichzelf, niet met de ziekte ident, maar onder bepaalde omstandigheden komt zij in de ziekte tot uiting" (32). Wanneer men ziekte nader omschrijft als 'een vorm van concretisering van de zonde' (M.J. Elzinga)⁷, legt men volgens het rapport toch een te rechtstreeks verband. Het komt aan op finzinnig onderscheiden. "Ziekte is niet zonder meer zonde; ze is een 'signaal', een signum van een andere, donkere werkelijkheid, die niet zo voor het grijpen ligt, maar die reëler is dan alles wat wij zien of tasten kunnen. Zoals de genezingen van Jezus signa waren van de lichtende werkelijkheid van het Rijk van God, zo is ziekte te zien als signum van het rijk der zonde" (33). Karl Barth wijst omgekeerd op de relatie tussen gezondheid en gehoorzaamheid, hierbij verwijzend naar Exodus 15:26.⁸ Zo is er naast de correlatie van zonde en ziekte ook die van vergeving en genezing. Het rapport waarschuwt dus met klem voor het leggen van een mechanische relatie. In de bijbel wordt scherp gepolemiseerd tegen een rechtlijnig toegepaste vergeldingsgedachte, waaraan bijvoorbeeld de vrienden van Job zich schuldig maken. In het Nieuwe Testament ligt het niet anders. Weliswaar bestrijdt Jezus niet het verband tussen ziekte en zonde, ook niet de vergeldingsgedachte op zichzelf, maar Hij verzet zich wel tegen de persoonlijke toespitsing ervan als een altijd en overal geldige regel (verwezen wordt naar de blindgeborene in Joh. 9; Luc. 13:1-9 en Joh. 5:38).

Overweging van ons

Wij constateren dat het rapport een verborgen en geheimzinnige samenhang ziet tussen ziekte en zonde en deze verbindt met het getuigenis van zowel het Oude⁹ als Nieuwe Testament. Veel hedendaagse theologen wijzen echter op de cultuurhistorische bepaaldheid van dit verband en zetten, in navolging van Berkhof, ziekte als verschijnsel onder de noemer van de voorlopigheid en onvoltooidheid van de schepping, die bedoeld is als een ouverture tot en is aangelegd op het heil. De door het rapport aangevoerde samenhang met de zonde komt in deze constructie niet of nauwelijks aan de orde en verdwijnt via een hermeneutische sprong in een evolutionaire visie. Kraan en Paul vormen hierop een uitzondering.

Voorts stellen de rapporteurs de vraag of ziekte ook terug te voeren is op de toorn van God en dus als straf kan gelden. Deze toorn vat men niet alleen op als gekwetste liefde, maar ook als het tegendeel van zijn welbehagen, die in de bijbel tot uiting kan komen in oordelen, beproevingen en ook ziekten. Toch wil het rapport niet spreken van ziekte als straf. Christus immers heeft de straf voor ons

⁷ M.J. Elzinga, *Geloof en geneeskunde*, Franeker z.j.

⁸ "(...) want Ik, de HEER, ben het die jullie geneest."

⁹ Zie Th. Struys, *Ziekte en genezing in het Oude Testament*, diss. VU, Kampen 1968.

mensen gedragen, de schuld gedelgd en ons verzoend met God. Een juister woord is 'kastijding', waarin zowel Gods toorn als Gods liefde doorklinken. Het openhouden van kastijding als mogelijkheid heeft praktische consequenties voor het pastoraat: "Wanneer een zieke ernstig in onrust is over de vraag: is er in mijn leven wellicht een oordeel van God, zou het Gods straffende hand kunnen zijn, die op mij rust? dan zou het géén juiste pastorale houding zijn, dit, vanzelfsprekend, zonder meer te ontkennen. Dit is ook een te verwerpen rechtlijnigheid. Misschien weet onze zieke - wiens geweten in beweging is gekomen - het veel beter dan wij; en wanneer hij ons, in een wezenlijke nood, zijn hart openlegt, moet een pastor zich wel tien keer bedenken, voordat hij een vermoeden naar deze samenhang tussen ziekte en persoonlijke schuld luchtig wegwuift met wat vriendelijke stichtelijkheid. We zagen reeds, dat de Heer zelf het persoonlijk verband niet altijd ontkent, en het bloot legt, juist uit pastorale barmhartigheid; het kerkelijk pastoraat behoort haar Meester op deze weg ootmoedig, voorzichtig, beslist te volgen. Misschien moet met menige zieke doorgestoten worden naar diepten waarvan wij mensen schrikken, maar waar niet over heen geleefd worden mag, zonder de grootste schade voor ziel en lichaam beide" (44).

Maar het omgekeerde geldt evenzeer, zo waarschuwt het rapport. Lang niet alle ziekte gaat terug op zonde. "Ziekte kan velerlei oorzaken hebben, ook zeer uitwendige, die met persoonlijke zonde van de door de ziekte getroffene niets te maken hebben. Ziekte kan als geweld van buiten af over ons komen, in tijden van ernstige epidemieën of ook langs wegen van erfelijkheid. Ook al zou hier sprake kunnen zijn van collectieve schuld, men kan een zieke daarvoor niet persoonlijk verantwoordelijk stellen. Hier is een stuk lot - misschien zouden wij moeten zeggen: een doem - waaraan wij allen min of meer onderworpen zijn in een wereld, die 'in het boze' ligt en daarom 'ziek' is" (46). Hier wordt gesproken van een doem of lot, dat over de wereld ligt. Zou het rapport hier zinspelen op de vloek uit Genesis 3:17? Men gaat hier echter niet op door.

Wel gaan de opstellers nog een stap verder door te vragen naar een mogelijk verband met een bovenmenselijke macht, een rijk der zonde, dat zich in deze wereld en in het leven van ieder mens doet gelden. Wordt ziekte misschien bewerkt of beïnvloed door de activiteit van demonen? Dit is een gevoelig, maar vooral ook moeilijk onderwerp. We kunnen niet, zo stelt het rapport, objectief over demonen spreken, maar alleen vanuit het evangelie der bevrijding, als over schaduwen die over de lichtkring rond Jezus Christus heenvallen. Ze hebben slechts een afgeleid bestaan. Toch wordt in de evangeliën wel een verband gelegd tussen ziekte en het werk van satan. Jezus genas bezeten en herkende in hen de activiteit van demonen als een objectieve macht. Dergelijke verschijnselen worden tegenwoordig vrijwel uitsluitend medisch-psychologisch verklaard. Het rapport acht dit echter niet afdoende en stelt "dat wij ten opzichte van de bijbelse gegevens met een dergelijke alleen-maar-psychologische verklaring niet uitkomen. In de bijbel gaat het hierbij niet in de eerste plaats om interne menselijke ervaringen die binnen het bereik liggen van ons psychologisch begrijpen, maar om objectieve machten die zich tegen Gods Rijk teweer stellen en daarbij de mens als inzet gebruiken. En in deze bijbelse visie gaat het om de hele

mens, zijn ziek-zijn en gezond worden niet uitgesloten" (58). Thurneysen spreekt van de 'dämonologische Sicht' waarin ziekte en gezondheid mede beschouwd moeten worden. Als voorbeeld kan gelden de genezing van Gottlieb Dittus bij Blumhardt. Ook al zou zij naar psychiatrisch oordeel een hysterica zijn geweest en als zodanig behandeld worden, er stak meer achter en dat 'meer' werd in de naam van Jezus als tegenstander onderkend en effectief aangesproken en afgewezen.¹⁰ Het gaat niet aan om het bestaan van demonische machten slechts als mythologie af te doen. Veeleer is in het geding de erkenning dat er een macht is van buiten, "die wereld en leven ontredert, een macht die de mens innerlijk gespleten maakt en die onder zijn 'tekenen' ook ziek-zijn in het algemeen en bepaalde vormen van ziek-zijn in het bijzonder tellen kan" (57). Deze opvatting moet uiteraard met de grootste voorzichtigheid gehanteerd worden en elke schijn van magie en gelijkstelling tussen ziekte en demonische gebondenheid vermeden. Het gaat hier ook niet om een makkelijk aanwijsbaar verband, maar om een geloofssamenhang vanwaaruit onze empirische werkelijkheid doorlicht kan worden. En hierbij mogen we bedenken dat deze demonologische visie in de bijbel gegrond is in en opgeheven dóór de soteriologische.

17.2.3 Genezing

Het is opmerkelijk dat we in het rapport weinig verwijzingen aantreffen naar (verborgen) genezende krachten in de schepping.¹¹ De opstellers zullen dergelijke krachten uiteraard niet ontkennen, maar daar gaat hun aandacht niet direct naar uit. Wanneer zij spreken over genezing, dan leggen zij een correlatieve verbinding met vergeving. M.J. Paul doet dit in de titel van zijn boek ook reeds.¹² Tegenover de relatie ziekte-zonde staat die van gezondheid-heil, wat door vele bijbelplaatsen ondersteund wordt (w.o. Ex. 15:26, Ps. 30:3, Ps. 103:3 en Ps. 107:17-22). "Wanneer men de bijbelse voorbeelden ernstig bezielt (...) dan blijkt niet alleen dat genezing en vergeving in nauwe betrekking tot elkander staan, maar dat de waarde van de genezing juist in die betrekking zelf ligt. Elk zoeken van genezing terwille van die genezing zelf, zonder zich te bekommeren om het heil, dat ten diepste 'gezonder' maakt voor God, wordt door Jezus afgewezen als een 'zoeken van tekenen'; waarbij men vergeet te letten op dat waarvan de genezingen tekenen zijn. Men zou kunnen zeggen: het heil zonder teken is nog voluit 'heil', zij het nog-niet-voltooid heil; de vergeving blijft ten volle vergeving ook als er geen lichamelijke genezing uit ziekte op volgt, maar een genezing zonder deel aan het heil - en zelfs met afwijzing van het heil - houdt, tenminste voor de genezene, op 'teken' te zijn" (63). Toch moet men dit correlatieve verband tussen vergeving en genezing niet mechanisch in een schema trachten over te brengen. Er moet ruimte openblijven voor Gods verborgen omgang met een mens. Niet iedereen die gelooft en vergeving ontvangt, wordt ook genezen. Zondenvergeving en genezing volgen niet automatisch op elkaar, maar zijn onderscheiden heilsdaden van

¹⁰ Wij herinneren ons hoe Van de Beek deze geschiedenis opnieuw in de aandacht brengt en naar aanleiding hiervan tot een genezingswonder concludeert. Zie onder 16.3.1 sub 3.

¹¹ Zie beneden hoofdstuk 17.2.5 bij de bespreking van de visie van J.A. van der Hoeven.

¹² Hoe hij dit verder uitwerkt bespreken wij in hoofdstuk 7.4.

Christus, welke in de evangeliieverhalen ook nog eens in wisselende volgorde kunnen voorkomen. Maar in zijn algemeenheid mag men wel stellen dat vergeving en genezing met elkaar te maken hebben.

In dit alles werkt ook nog een eschatologische spanning mee. De opstellers doelen op de spanning tussen het 'reeds' en 'nog niet', die wij niet moeten proberen op te heffen. Wanneer wij bijvoorbeeld het Koninkrijk verplaatsen in het verschiep van een verre toekomst, blijft er voor een zieke niet anders over dan wachten en hoopvol uitzien naar die toekomst en gewillig en geduldig zijn kruis te dragen. Maar wij kunnen ook in het andere uiterste vervallen en het in Christus verschenen Rijk helemaal in het heden trekken. Dan loopt de zieke het gevaar de zegen van een volle gezondheid door het geloof te willen toeëigenen en wanneer dit dan niet gebeurt ten prooi te vallen aan vertwijfeling en wanhoop. Wij mogen en kunnen het eschatologisch accent dus niet negeren. Primair moeten we ons richten op het Koninkrijk en zijn gerechtigheid, waarbij genezing als een toegift ons deel kan worden.

Maar het eigenlijke heil is, volgens het rapport, dat we gerechtvaardigd zijn door het geloof en in de rechte verhouding tot God gesteld, dat wij kinderen van Hem zijn geworden. Hiermee is zoveel gezegd als dat genezing in deze tussentijd een voorlopige zaak is. P.J. Roscam Abbing wordt hier met instemming aangehaald: "Het blijft er dus bij, dat wij nu nog in de gebrokenheid leven, iets wat wij letterlijk aan den lijve ervaren en dat de verlossing in Christus wezenlijk 'eschatologisch' is, dus: te verwachten is. Wie deze verlossing niet als een te verwachten goed beschouwt, ziet deze ook niet als een in Christus volbracht werk. Wie het futurum, dat toekomstige der verlossing niet eerbiedigt, tornt ook aan het perfectum, het volbracht-zijn van het verlossings-werk en wrikt daarmee aan het fundament van onze blijdschap en hoop" (70). Dit betekent dat het kruis in deze bedeling centraal staat en wij een theologia crucis hebben te bedrijven. Dat wil zeggen: een theologie die het perfectum en futurum van de verlossing eerbiedigt, maar tegelijk de betrekkelijkheid van deze verlossing in het heden. Christus' weg op aarde ging van kruis naar opstanding. Als gemeente dragen wij het kruis achter Hem. Hiertoe kan ook ons ziek-zijn en lichamelijk lijden behoren, als wij dat in geloof en gehoorzaamheid met Hem verbinden. Ziek-zijn is op zichzelf nog geen kruis, maar het kan het wel worden, zowel in de strijd tegen als in de aanvaarding ervan!

17.2.4 Strijd en aanvaarding

In het licht hiervan kan het rapport zelfs spreken van positieve waarden in het ziek-zijn. Ziekte is namelijk meer dan alleen een functiestoornis in het lichaam, ook al wordt ze tegenwoordig dikwijls zo eenzijdig benaderd. Want de héle mens is ziek en daarin kan allerlei meespelen: innerlijke wanorde, psychische storingen, morele defecten en negatieve invloeden en niet in het minst ook de relatie met God. Dit alles kan een ziek mens tot bezinning brengen en tot een reconstructie van zijn tot nu toe geleefde leven. Niet alleen de arts, maar ook de pastor heeft met dit zgn. symboolkarakter van het ziek-zijn rekening te houden. Vragen over het 'waarom' van zijn ziek-zijn en de betekenis ervan komen onafwendbaar op hem af.

Het ziek-zijn als zodanig is niet positief te kwalificeren. In de ervaring is ziekte een vreemde en vijandige macht. God wil haar in wezen niet. Daarover is het rapport heel duidelijk. Jezus heeft alle ziekte die op zijn weg kwam ook bestreden. Daarin openbaarde zich de wil van God en dat is altijd een heilswil, een wil ten goede. Karl Barth is stellig in zijn oordeel over ziekte wanneer hij haar beschrijft als "zuivere tegennatuurlijkheid en wanorde, een ogenblik van opstand van de chaos tegen Gods schepping, een werk en openbaarwording van de duivel en de demonen" (95). Het rapport voegt daar nog aan toe: "Dat ziekte evenzeer een element en teken van Gods rechtvaardige toorn en gericht kan zijn waarvan, behalve in Gods erbarmen in Jezus Christus, geen redding bestaat, komt niet in mindering op de ernst van de tegennatuurlijkheid van het ziek-zijn."

Wanneer eerst dit recht en duidelijk gesteld is, kan men verder gaan met te zeggen dat het geloof soms in het ziek-zijn een individuele leiding van God kan leren zien; en kan het geloof vervolgens het op zichzelf negatieve leed bevechten, verwerken en zo mogelijk ook innerlijk aan banden leggen en zelfs dienstbaar maken. Het rapport noemt dit het 'opnemen van het ziek-zijn' en dit is een bijkomende positieve waarde. Dat is geen kwestie van berusting, van zich passief en zonder strijd erbij neerleggen, nee, het is een overgave die bevochten moet worden. "Ziekte is niet slechts een openbaringsplaats van de duivel, maar kan ook worden tot openbaringsplaats van Christus' kracht, die 'zich eerst tenvolle in zwakheid openbaart' "(79). Het leed heeft dus, ook in ziekte, geen aanwijsbare en grijpbare zin, maar kan dat in de geloofsontmoeting met Jezus Christus wel krijgen. Naar deze ontmoeting strekken wij ons met de zieke uit en in die ontmoeting zoeken wij het goddelijk geheim, biddend, zuchtend en verwachtend.

Vanhieruit kan men dan komen tot een zich gelovig verzetten tegen de ziekte - en dat in de eerste plaats! -, als ook tot een gelovig aanvaarden ervan. Een gelovig verzet, want er is een heilzame opstandigheid tegen de ziekte mogelijk en nodig, die legitiem is vanuit het evangelie omdat ziekte ingaat tegen Gods scheppingsorde, maar vooral ook tegen zijn geopenbaarde wil in Christus. Maar van dit verzet mag men ook weer geen stelregel maken, zoals dat in pinksterkringen vaak gebeurt. "Wij overschrijden een grens, wanneer wij de waarheid, dat God naar zijn diepste wezen de ziekte niet wil, in deze zin toepassen, dat wij tot elke individuele ziekte, onder alle omstandigheden, gaan zeggen: God wil uw ziekte niet (...)" (99). We wandelen in dit opzicht over de scherpe kant van een zwaard waarbij het twee kanten op kan gaan. Het geloof heeft dan ook nauwlettend te onderscheiden en te letten op Gods wegen met ons. "Het kan een zaak van geloofsgehoorzaamheid zijn, om tot het uiterste te vechten tegen het ziek-zijn en in het geloof te pleiten op Gods ingrijpen, via de medicus en zelfs boven hem uit, het kan evenzeer geloofsgehoorzaamheid zijn, een bepaald kruis - en dat kan ook ziekte zijn - uit Gods hand te aanvaarden. Dit vraagt een geloofsbeslissing, een keuze, dit veronderstelt gebed en een antwoord daarop. Het mag ons in de verscheurdheid van het leven tot blijdschap zijn, dat God Zijn kinderen, die Hem in elke levenssituatie met verlangen zoeken, dat antwoord geven wil" (100).

Overweging van ons

Verhelderend in dit opzicht is de onderscheiding die Roscam Abbing aanbrengt.¹³ Hij stelt dat er in het NT twee lijnen lopen. De eerste is die van Jakobus 5 dat gericht is op 'het vrijmoedig gebed om genezing'; de andere vinden we in Romeinen 8, dat het 'ootmoedig aanvaarden van ziekte' verwoordt. Het behoort tot Gods providentia wanneer Hij de ziektmacht, die toch wezenlijk behoort tot de heerschappij van de duisternis, op mysterieuze wijze opneemt in zijn ondoorgroefdelijke leiding van het leven der gelovigen.

Een enkel woord kan nog gewijd worden aan de doorn in het vlees van Paulus (2 Kor. 12:7). Het lijkt op het eerste gezicht om een lichamelijke aandoening te gaan, maar zekerheid is hieromtrent niet te krijgen. Het rapport volgt de nuchtere conclusie van A.J. Rasker: "(...) het wil ons voorkomen, dat Paulus in 2 Cor. 12 de ziekte, de zwakheid, de doorn in het vlees en de verdrukkingen om Christus' wil toch zo dicht bij elkander plaatst, dat ook lichamelijke ziekte een lijden kan zijn, dat wij als een kruis achter de Heer aan mogen dragen" (91). Paulus ervaart het echter ook als een demonische kwelling. Wanneer hij op zijn herhaalde gebeden van God het antwoord krijgt dat hij genoeg heeft aan zijn genade, dan hoeft dat volgens het rapport niet te betekenen dat Paulus zich maar verslagen neer moet leggen bij de situatie. Het is geen afwijzing zonder meer: het is Paulus allerm minst verboden om verder te bidden! Ook kunnen wij onze ziekte niet op één lijn stellen met de aandoening van Paulus. Het gaat om een bijzondere situatie, waarbij Paulus niet als voorbeeld voor al onze lichamelijke ziekten kan fungeren.

Tenslotte vinden we in het rapport een afwijzing van de onderscheiding tussen ziekte en lijden, die P.C. van Leeuwen doorvoert en waarin ook Kraan meegaat.¹⁴

Kraan betoogt onder meer het volgende: ziekte is een aspect van de oude mens, terwijl lijden een aspect is van de nieuwe mens; ziekte hoort bij het domein van het vlees, lijden bij dat van de Geest; ziekte hoort bij de oude wereld, bij de chaasmachten die wij in Gods Naam moeten bestrijden, maar lijden komt over de nieuwe mens, die door de oude wereld mishandeld wordt; ziekte is altijd onvrijwillig, maar lijden is een kruis dat je om Christus' wil op je neemt - Messiaans lijden vloeit voort uit verzet tegen de tijdgeest; dit kruislijden kun je volgens het NT met vreugde dragen, maar dat doe je niet omdat je ziek bent (dat zou ziekelijk zijn); lijden heeft volgens Kraan de geur van Christus' paasoverwinning over zich, omdat Hij het lijden van de zijnen zegevierend heeft gedragen - ziekte heeft een dergelijke transparantie op de paasvreugde niet. Uit dit alles volgt dan dat het lijden bij het christen-zijn hoort, maar ziekte niet.

Het rapport protesteert tegen deze gekunstelde scheiding en wijst deze als een schematische constructie af.¹⁵ Zó onderscheiden liggen de zaken niet in het NT. Indringend wordt gevraagd of ziekte in bepaalde gevallen niet langs de weg van geloofsgehoorzaamheid tot het hoge niveau van lijden kan stijgen. Er is een ziek-

¹³ P.J. Roscam Abbing, "Gebed en genezing", in: *Wending*, VII, no. 5-6 (Aesculaap-nummer), 's-Gravenhage 1952, 323-332. Zie ook beneden hoofdstuk 17.2.10.

¹⁴ Zie *Genezing en Bevrijding* II, 69-71.

¹⁵ Het is merkwaardig dat Kraan in zijn boek blz. 95 van het rapport aanhaalt (met regels over ziekte als een negatieve en tegennatuurlijke macht), maar precies de omgekeerde conclusie trekt.

zijn dat wel degelijk de naam van lijden verdient en het zou naar de zieken toe onbarmhartig zijn om dit te ontkennen. Met Romeinen 8:18vv. belijden we dat we in een gebroken wereld leven en dat we als christenen meezuchten met de schepping en daarin ons kruis dragen "niet slechts eventueel het kruis van vervolging enz., maar 'eenvoudig' ook het kruis van de gebrokenheid van het aardse zijn, het creatuurlijk lijden, waartoe ook ziekte kan behoren. Ziekte wordt dan een verbijzondering van het kruis, dat wij om Christus' wil in deze tijd van het 'nog niet' te dragen hebben. Zij behoort dan ten diepste bij het 'kruis', dat bestaat in het wachten op de komst van het Rijk" (89).

17.2.5 Geloof en genezing

Er is de opstellers veel aan gelegen te benadrukken dat het niet het geloof is dat geneest (naar Charcot: "C'est la foi qui guérit").¹⁶ Geloof is geen 'therapeuticum' voor genezing. Daarom is het beter niet te spreken over de 'functie' van het geloof, want hiermee wordt het geloof binnen de cirkel van onze menselijke psychische activiteiten getrokken. Geloof is uitsluitend gericht op Christus als de door God gezondene, de Heer. Geloof is bovenal een vertrouwensrelatie. Als zodanig heeft het ook zijn psychische kanten, maar dit is een bijkomend aspect.

Daarom zet het rapport zich af tegen drie misvattingen. Ten eerste dat het geloof een psychische dispositie is, die mensen naar believen kunnen uitoefenen; of een emotionele houding, welke ontvankelijk is voor suggestie. Want het handelen van Jezus en het daardoor gewekte geloof worden in de evangeliën nergens in de sfeer van psychische beïnvloeding gezien. Ten tweede: dat het geloof als middel tot genezing dient. Hieruit volgt dat genezing het doel is en geloof een toepassing om het gestelde doel te bereiken. Echter: het geloof richt zich helemaal niet op genezing, maar op Christus, de Brenger van genezing. Het is een persoonlijke gerichtheid. Tenslotte het misverstand dat het geloof een kanaal is waardoor Gods kracht als een soort fluïdum in de persoon zou binnenstromen. Hiertegen zij opnieuw gesteld dat geloof een reddende relatie is op de basis van vertrouwen en gehoorzaamheid; het is niet een soort transportmiddel.

Het blijkt moeilijk om geloof op de juiste wijze te typeren. De opstellers zoeken het in het begrip *pneuma*, als zijnde een geestelijke dimensie die het hele menszijn omvat en doordringt. Het is de geloofsrelatie die bestaat in de werkelijkheid van de Heilige Geest. Binnen die relatie richt het geloof zich op de levende Heer en zijn vrijmachtig Woord, die onze zonde, ziekte, nood en dood gedragen heeft en die onze werkelijkheid doorlicht met tekenen van genezing als belofte van de voltooiing van zijn Rijk. En deze relatie werkt door in onze gehele psychosomatische existentie met een ordenende en helende invloed tot in het lichamelijke toe.

Scherp wordt stelling genomen tegen de visie van de arts J.A. van der Hoeven, die het aangrijpingspunt van genezing zoekt in het centrum van de persoonlijkheid. Hij stelt zich een goddelijke inwerking voor op verborgen psychische krachten in de mens, die door het geloof losgemaakt of geactiveerd worden. Enigszins

¹⁶ Zie ook noot 39 in hoofdstuk 10.6.1.

verwant hiermee, maar breder gesteld, is de opvatting die Gods werk trekt in het vlak van (onbekende) krachten, die niet slechts in de mens, maar ook in de schepping sluimeren en door God in bepaalde omstandigheden gewekt kunnen worden tot genezing.¹⁷ Het rapport wil deze kant echter niet op. Gods bevrijdend en genezend handelen moet niet op naturalistische wijze worden benaderd en verklaard. De krachten van het Rijk, die per definitie niet verifieerbaar zijn, breken *pneumatisch* door in onze zondige werkelijkheid en weerbarstige levensverhoudingen.¹⁸

17.2.6 Het gebed

Bijzondere aandacht wijdt het rapport ook aan het gebed als uitdrukking van geloof dat lééft. Gebed is de beweging die van het geloof uitgaat. Maar het kan ook bewegingloos toegaan in een stil zijn of worden voor God, in overgave en rust. Gebed en geloof zijn niet identiek, gebed heeft zijn eigen kenmerken. Toch zijn beide op elkaar betrokken en staan ook bij genezing in wisselwerking met elkaar. Het rapport neemt zijn uitgangspunt in 'het gebed des geloofs', zoals bedoeld in Jakobus 5:15. Evenals bij geloof dreigt ook hier het gevaar van psychologisering als het wordt opgevat als een uitoefening van gedachtenkracht, wanneer door middel van het gebed de gedachten zich concentreren op genezing. Maar een sterke bundeling van gedachten, die gericht worden op God, is nog geen gebed. Het heeft meer weg van magie, waarin God tot onze dienstknecht wordt gemaakt en onze wensen moet vervullen. Hier tegenover stelt het rapport: "Gebed is juist niet: de dingen in onze eigen hand nemen en ze van òns uit bepalen, richten, regeren (...) Gebed is juist: dat wij de dingen úit onze handen geven en ze aan God toevertrouwen, ootmoedig, vertrouwend, dat Hij er het Zijne mee doet, tot ons heil" (154). Men mag dus wel zeggen dat het gebed een kracht tot genezing is, maar niet dat het gebed (evenmin als het geloof) zelf geneest. Het gebed maakt de bidder vrij om in (nieuwe) gemeenschap met God te treden, waarin zijn krachten vrijkomen en baan krijgen.

Verder stelt het rapport dat het gebed - en daarmee ook het gebed om genezing - in het brede verband van het Koninkrijk, dat gekomen is én komt, dient te staan. Daarmee staat het tegelijk in een eschatologisch verband. In het gebed gaat het dus om het Rijk en daarmee worden onze beweegredenen in de smeltkroes geworpen: zoeken wij genezing alleen uit menselijke motieven, om onszelfs wil, of ook uit verlangen naar de openbaring van Christus' macht? Het gebed wordt zo louteringsplaats van de Heilige Geest. Rekening houdend met dit vereiste, mag men vrijuit bidden om genezing. In de praktijk zal dit echter geschieden met aanvechting van twee kanten. In de eerste plaats kan een gevoel van

¹⁷ Het ligt voor de hand hier te denken aan het 'hagedisprincipe' van Parmentier. Er ligt een grote mate van overeenkomst. Zie hoofdstuk 4.3.

¹⁸ In dit opzicht stemmen K.J. Kraan en de rapporteurs overeen. Ze gaan uit van de tegenstelling tussen zonde en genade en zien niets in verborgen krachten binnen de natuur, die door genade (van Gods kant) of door geloof (van onze kant) in werking worden gesteld. Zie hoofdstuk 2.5.2.1. Vergelijk hiertegenover de visie van Parmentier over het hagedisprincipe in hoofdstuk 4.3, en het verschil met het magnetisme in 4.3.1.

moedeloosheid en vergeefsheid zich van ons meester maken, dat wij het met ons geloof niet redden tegen deze werkelijkheid, die doortrokken is van machten van zonde en dood, een wereld waarin bovendien talloze afgodsbeelden door ons zijn opgericht, die wij meer aanbidden dan Christus. Anderzijds is er de verleiding van de anticipatie: dat wij in ons ongeduld bij déze zieke het Koninkrijk willen forceren.

Wij zullen dus met de grenzen van het gebed rekening moeten houden. Daarbij is het een troost te bedenken dat niet-verhoring van ons gebed niet alleen maar te wijten is aan onze gebedstekorten, maar ook ligt aan het feit dat wij 'tussen de tijden' leven, namelijk in de periode van de voorlopigheid. In dit interim hult de onbepaalde macht van Christus zich in lijden. De kerk hier op aarde is daarom kruisgemeente, in navolging van haar Heer. "Er is een goddelijke terughouding in het uitoefenen van de Macht. Dit heeft niets te maken met zielige machteloosheid, maar dit is ondoorgrondelijke wijsheid; dit is een wonderlijk goddelijk geduld, dat aan de wereld nog tijd en ruimte laat om de weg terug te vinden door te horen naar het Woord dat haar verkondigd wordt; maar dat voor de gemeente op aarde, terwijl zij van de overwinning zeker is, 'kruis' betekent" (158v.).

Behalve een 'tijdgrens' is er de grens in de omgang met God zelf. Wij hebben zijn bijzondere leiding te aanvaarden, zodat wij niet gebeden moeten blijven herhalen, die niet meer terzake zijn omdat Hij zijn wil in deze kenbaar heeft gemaakt. Het rapport noemt dit de 'zalving van de Heilige' (naar 1 Joh. 2:20,27) of ook de 'tucht van de Heilige Geest'. "Deze tucht van de Heilige Geest is niet iets vaags, maar een reële zaak. Zij kan bepaalde gebeden verhinderen, maar niet minder: tot concrete en stoutmoedige gebeden, en voorbeden, de moed schenken (...) De Heilige Geest bindt ons aan het Koninkrijk Gods; en men kan leren bidden om genezing juist uit een diepe, door God geschonken, overtuiging, dat het Rijk met déze genezing gediend wordt. Zo heeft Luther wel gebeden om de genezing van Melanchthon in een vast vertrouwen, dat het hier om Gods eigen zaak ging en Melanchthon voor de arbeid der Reformatie nog nodig was. Hier kan sprake zijn van een bijna profetische visie op een bepaalde situatie, waardoor de voorbidder zich opgedragen weet om met grote aandrang, a.h.w. in volmacht, te bidden en niet af te laten bij God tot het gebed is verhoord. God kan deze volmacht schenken in bijzondere omstandigheden" (160). Dit is 'spelen met vuur' in de volle ernst van het woord, in de vrijheid maar ook onder de tucht van de Geest: Hij leert ons hoe, wat, waarom wij wel en soms niet meer of nog niet zullen bidden.

Op deze wijze mag het gebed een instrument in Gods hand heten. Hier is volgens de rapporteurs sprake van een zekere paradoxie: God is niet afhankelijk van ons gebed, Hij volvoert zijn plannen ook als wij niet bidden of ophouden te bidden. En toch neemt Hij ons gebed op in zijn bestel en in zijn concrete heilsdaden. Hij wil er rekening mee houden en met onze gebeden werken. Zij vormen een levende factor van betekenis. Het gebed om genezing geeft zich als instrument - haast letterlijk zouden we zeggen - in de hand van Hem, die er de bron van is, en laat ook aan Hem over of en hoe Hij genezing schenkt.

17.2.7 Medisch en kerkelijk handelen

Ziekte moet worden bestreden omdat zij storend inwerkt op Gods plannen en

bedoelingen met mensen. De moderne geneeskunde is daartoe een machtig middel in zijn hand: zij is dienst aan Christus. Wel is het zo dat zij in haar uitoefening een seculaire aangelegenheid van de mondige mens is geworden en dat zij autonoom te werk gaat. Het rapport constateert dat dit op het menselijk vlak zo toegaat en zo ook móet zijn (170). In de geneeskunde wordt Gods wil tot genezen zichtbaar en tastbaar. Aldus beschouwd is het niet alleen dienst aan, maar ook dienst ván Christus, waarin God zijn barmhartigheid laat blijken. Het rapport schroomt niet om in het medisch handelen een voortzetting te zien van het genezend handelen van Jezus op aarde. Het ligt op hetzelfde vlak. "De levende Heer die de krachten van zijn Rijk uitdeelt, wanneer en hoe Hij wil, kan dezelfde dingen doen in totaal andere vormen die alweer mede bepaald worden door de tijd en situatie. Het ligt buiten de bewijsbare dingen, maar het geloof kan o.i. in de zegeningen die God nu in onze moderne westerse cultuur en in stijgende mate daarbuiten, door middel van de geneesheer, schenkt wel degelijk een 'teken' zien van de nieuwe orde die Christus begonnen is en waarin ook ziekte bestreden en voorlopig overwonnen wordt, als vóórteken van de volkomen overwinning van het Rijk" (172). Zo heeft de geneeskunde niet alleen actuele maar ook eschatologische betekenis, al wordt dit door velen niet onderkend.

Het rapport wijst er verder op dat God niet vastzit aan de medische wetenschap. Hij bewandelt meerdere, soms ook vreemde wegen die tot genezing kunnen leiden. God kan er zelfs ook buitenom handelen, bijvoorbeeld als antwoord op gebed. Er vinden nog steeds vele genezingen plaats, die medisch niet te verklaren zijn en betiteld worden als 'spontane emissie van ziekte'. Wij spreken dan van een wonder. Het rapport omschrijft een wonder als een 'overwinning van Christus', een 'teken' dat doorbreekt in de duisternis van zonde en dood. Het is niet vatbaar voor wetenschappelijke controle en bevestiging, want het overstijgt al onze menselijke categorieën. Het genezingswonder is een zaak die alleen door het geloof herkend wordt. Het heeft een intrinsieke overtuigingskracht dat God hier en nu aan het werk is. Maar hoe dan ook, geloof en medisch handelen staan in principe niet concurrerend ten opzichte van elkaar. Het gaat om de ene dienst van Christus. Onze houding tegenover de geneeskunde zal een geloofshouding moeten zijn en het invoeren van de arts een geloofsbeslissing.

Wanneer nu geloof en medisch handelen elkaar aanvullen, welke specifieke taak ligt er dan voor de gemeente? Wat is haar roeping in deze? Genoemd is reeds de aandacht voor de zieken in verkondiging, gebed en pastoraat. Het rapport noemt ook de viering van het Avondmaal als aandachtsveld. Hier ontmoet de gemeente als lichaam van Christus haar Heer, die met ons gemeenschap houdt zoals wij zijn, in onze algehele levenssituatie, inclusief onze lichamelijke staat. Het Avondmaal is niet alleen een spirituele aangelegenheid. De gemeenschap met Christus werkt door tot in ons lichaam. De vraag is echter: hoe? Mogen wij het zo realistisch zien en beleven dat hemelse krachten vanuit Christus' verheerlijkte lichaam Boven neerstroomen in de corresponderende (zieke) organen van ons eigen lichaam? - een visie die de Engelse predikant A.B. Simpson huldigt. Het rapport wijst deze voorstelling als een al te plastische van de hand. "Het is een al te menselijk spreken over de verheerlijkte Heer, een gevaarlijke rechtlijnigheid, een zomaar overbruggen van een heilige afstand, die er ín de gemeenschap voor het

geloof altijd blijft bestaan, als een typisch kenmerk van de voorlopigheid waarin het geloof leeft" (192). Veeleer worden wij door middel van het sacrament gesterkt in geloof en verwachting van Christus, die onze sterfelijke lichamen aan zijn verheerlijkt lichaam gelijkvormig zal maken. Dit sacrament is een pneumatisch gebeuren: de Geest die in ons als lidmaten woont, verbindt ons met Christus als het hoofd en doet ons delen in zijn gemeenschap. In die gemeenschap worden geen geheimzinnige krachten overgebracht. Deelname aan het Avondmaal brengt op zichzelf geen lichamelijke genezing.¹⁹

Een andere kwestie betreft de Geestesgaven. Kunnen binnen de gemeente tegenwoordig de 'gaven der genezing' (1 Kor. 12) nog voorkomen? Het rapport gaat hier niet uitgebreid op in en volstaat met te zeggen dat het bestaan van deze gaven weliswaar niet uitgesloten mag worden, maar dat Christus niet aan deze speciale gaven gebonden is. "Hij werkt waar Hij wil en op het gebed van welke gelovige ook die Hij daartoe verkiest, ook als deze gelovige geen bijzondere 'gave der genezing' ontvangen heeft" (194). De geneeskunde is ook een gave van de Heer tot genezing. En zo beschikt God over meerdere wegen.

Van een speciale dienst der genezing, naast de dienst van het Woord en die der sacramenten, zo zagen wij boven al, wil het rapport niet weten. Er is alleen de boodschap van het Koninkrijk en daarvan moet niet nog eens een boodschap der genezing afgesplitst worden. Deze laatste kan slechts bestaan als begeleiding van de prediking van het Rijk. En deze prediking heeft als spits de vergeving der zonden, waaruit genezing als één van de vruchten kan voortkomen en in het geloof ontvangen worden. Men wil - voor het goede verstaan - niet afdoen aan de opdracht tot genezing, welke duidelijk in het evangelie verankerd ligt. Schriftteksten als Matteüs 10 en Lucas 10, ofschoon in eerste aanleg gericht op de verkondiging aan Israël, alsmede Jakobus 5, kunnen en mogen niet beperkt worden tot de nieuwtestamentische tijd. Geen cessationisme dus. Maar om deze blijvende opdracht nu in een speciale dienst onder te brengen en deze parallel te stellen naast de dienst der gebeden of die der offeranden, dat gaat de opstellers te ver. De laatste zijn van een andere orde en vloeien voort uit het leven der dankbaarheid. Zo werkt een teveel aan verschillende diensten versplintering van de verkondiging in de hand.

Tegen het houden van 'genezingsdiensten' heeft het rapport geen bezwaar, mits deze ondersteund worden door gebedskringen. Zo blijven het geen incidentele gebeurtenissen, maar worden ze ingebed in het leven van de hele gemeente. Men verkiest overigens de naam 'voorbedediensten' boven 'genezingsdiensten'.

Is er in dergelijke diensten en binnen het pastoraat ook ruimte voor de oplegging der handen? Hier is voorzichtigheid geboden en dient men zorgvuldig te onderscheiden. In het Nieuwe Testament is er geen algemeen gebod tot handoplegging te vinden en heeft deze geen bijzonder accent. Bij toepassing dreigt het gevaar van een magische interpretatie: dat er kracht door de handen van

¹⁹ Wij tekenen hierbij aan dat een aantal charismatische vernieuwingstheologen in ons onderzoek wél neigen naar een realistische opvatting. Ook iemand als Gunning gaat in dit opzicht veel verder dan de stellers van het rapport. De laatsten willen blijkbaar elke vorm van naturalisme en magie vermijden.

de oplegger op de zieke wordt overgebracht en er een te direct contact ontstaat. Op deze manier wordt de aandacht afgeleid van de Heer, die uiteindelijk de genezing schenkt. Ook wordt de handoplegging misverstaan indien men er een sacramentele betekenis aan toekent en het tot een teken of zegel maakt van Gods genade.

Veel kritischer staat het rapport tegenover de zalving met olie. Deze wordt in het NT slechts terloops genoemd en alleen in Jakobus 5 komt ze nadrukkelijk ter sprake. Maar in deze tekst gaat het hoofdzakelijk over het gebed. Olie had in de antieke wereld een medisch-therapeutische betekenis en was verbonden met voorstellingen van exorcisme en magische werkingen. De rapporteurs zijn bij eventuele invoering in de kerkelijke praktijk met name beducht voor dit laatste en wijzen daarom de zalving met beslistheid van de hand. De realiteit van Gods beloften, als enige grond van ons vertrouwen, zou naar de achtergrond worden geschoven en gedevalueerd.

Eveneens heel gereserveerd staat het rapport tegenover grote genezingscampagnes. In de massa worden de verwachtingen snel en hoog gespannen en is het gevaar van kortdurige of schijngezelingen groter dan men wil toegeven. Bovendien passen de leiders van massasamenkomsten dikwijls bewust methodes toe om het publiek te bewegen. Jezus daarentegen gebruikte dergelijke methodes niet. Hij ontweek de massa meer dan dat Hij haar zocht, hoe bewogen Hij ook met haar was. De conclusie luidt dan ook: "God kan natuurlijk het massale gebruiken als Hij het wil. Wij kunnen Hem geen enkele weg voorschrijven en evenmin enige weg voor Hem afsluiten. Maar wij moeten ons wel ernstig afvragen of geheel Jezus' houding ons niet méér wijst in de richting van de Gemeente en van een geduldig penetrerend pastoraat - dat dan vaak een vorm van apostolaat is - dan in de richting van het massale contact" (216).

17.2.8 Samenvatting

1. Het rapport beziet de vragen van ziekte en genezing vanuit de bijbelse verkondiging van het Koninkrijk van God. Ziekte is daarin niet alleen een biologisch verschijnsel, maar ook signaal en manifestatie van het rijk der duisternis en duidt in diepere zin op een relatiestoring met God. Genezing is teken van het in Christus volbrachte heil van God en daarmee presentie van het Rijk. Daarmee staan ziekte en genezing in het omvattende kader van zonde en genade.

2. Men mag ten tijde van ziekte vrijuit bidden om genezing:

- doch men dient dit gebed in te voegen in de wijdere bede om de komst van het Koninkrijk, waarvan genezing een uitvloeisel kan zijn (niet: moet zijn); de genezing kan dus nooit worden toegeëigend;

- enerzijds vanuit een heilzame opstandigheid tegen de ziekte en anderzijds vanuit de bereidheid tot een ootmoedig aanvaarden van het ziek-zijn;

- in het besef dat genezing een voorlopige zaak blijft, als nog-niet-voltooid heil. De uiteindelijke verlossing is een eschatologische zaak.

3. In de thematiek van ziekte en genezing heeft geloven niets van doen met betoning van psychische spankracht of concentratie. Geloven is staan in een reddende vertrouwensrelatie met Christus. Geloof is geen instrument of transportmiddel voor genezing, maar een gehoorzaam gericht-zijn op het

bevrijdende Woord van God.

4. Het rapport keurt een bijzondere 'dienst der genezing', als een afzonderlijke en toegespitste pastorale en liturgische dienst, af. Deze dienst is en hoort te zijn ingebed in de dienst van het Woord en van de sacramenten. Verder staat men gereserveerd tegenover de handoplegging en grote genezingscampages, en afwijzend tegenover de zalving.

5. Kerkelijk handelen (dienst van Woord en sacramenten, pastorale en diaconale ziekenzorg) en seculier medisch handelen staan niet tegenover elkaar, maar zijn twee gestalten van het ene genezende werk van de verhoogde Heer op aarde.

Conclusies

1. Duidelijk is in dit rapport de invloed merkbaar van de dialectische theologie, met name van E. Thurneysen, wiens *Seelsorge* dikwijls wordt aangehaald.²⁰ Pastoraat, ook bij ziekte en genezing, is uiteindelijk een vorm van verkondiging. De heiliging, voor zover die op het lichaam wordt betrokken, geschiedt door de Woordverkondiging en wortelt in de verzoening. Genezing is de fysieke uitloper van de vergeving der zonden.

2. Het rapport treedt niet buiten de oevers van het hervormde Dienstboek uit 1955.²¹ Daarin wordt gebroken met een eenzijdige eeuwenoude traditie van ziekentroost als hulp bij het sterven. Wij hebben ons niet zomaar bij ziekte neer te leggen, maar er tegen te strijden. We mogen ons beroepen op Gods beloften van vergeving en genezing (Psalm 103). Wij mogen bidden om genezing in het vertrouwen dat God ons gelovig gebed zal verhoren, doch dienen daarbij rekening te houden met zijn oordeel en de leiding over ons leven. Het dienstboek en het rapport staan beide helemaal in het kader van de tegenstelling tussen zonde en genade. Zie verder onder 17.3.2.

3. Het kruis is de dominante factor in deze bedeling. De verhouding van reeds geschonken heil en de nog uitstaande verlossing wordt door het kruis bepaald en in evenwicht gehouden. Genezingen vormen lichtende tekenen van het komende Rijk, maar in de gebrokenheid van deze wereld is er nog geen sprake van binnendringend zich realiserend heil.

17.2.9 De 'Gaven van genezing' in de studie van Hijmans

In het boekje van Hijmans, *Geloofsgenezing*,²² vinden wij de voornaamste motieven van het hervormde rapport uit 1959 minder omvangrijk en voor een groter publiek beschreven. Hij voegt aan het eind een aanhangsel toe over de 'Gaven van genezing', dat in het grotere rapport niet was opgenomen. De inhoud van dit aanhangsel geven wij hier beknopt weer.

De zaak van de genezing is bovenal een *gemeenteprobleem*, d.w.z. deze kwestie

²⁰ E. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, 3^e dr., Zürich 1965.

²¹ *Dienstboek voor de Nederlandse Hervormde Kerk in ontwerp*, 's-Gravenhage 1955.

²² A. Hijmans, *Geloofsgenezing*, met een "Ten Geleide" van het Moderamen van de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk, 's-Gravenhage 1962.

kan niet los worden gezien van de gemeente als lichaam van Christus. De gemeente zoekt haar Heer te volgen in de vragen van ziekte en genezing.

Hijmans brengt daarbij een onderscheiding aan tussen 'geloofsgenezing' en de 'gave van genezing'. Bij de eerste is de gemeente in haar totaliteit betrokken, bij de laatste is de aandacht gericht op bepaalde personen binnen de gemeente. Hijmans formuleert dit kernachtig en als een belijdenis: "In het woord 'geloofsgenezing' spreekt de Gemeente van Christus als haar geloof uit, dat Jezus Christus de grote Genezer is, die, langs velerlei wegen, ziekten genas en geneest; en dat geloof en gebed onzerzijds daarin een belangrijke plaats ontvangen. Maar het gaat daarbij om de Gemeente in haar geheel; in principe is hier niemand buitengesloten. Het gaat hier vooral om een levende, handelende Heer, die in Zijn Gemeente, en ook wel daarbuiten, genezingen verricht, daarmee 'tekenen' zaaiend van het Rijk dat in Hem gekomen is, èn dat wij in zijn volkomenheid mogen verwachten en tegemoet gaan. Maar bij 'gave van genezing' hebben wij toch wel te denken aan een bijzondere gave die, al naar noodzaak van plaats, tijd, omstandigheden, aan bepaalde mensen *in* de gemeente geschonken wordt, hetzij tijdelijk of blijvend."²³

De gave der genezing is dus een bijzondere Geestesgave, maar dat betekent niet dat de ontvanger van deze gave een betere gelovige is. Het kan niet zo zijn dat er binnen de gemeente een rangorde is tussen tweeërlei christenen: tussen gewone gelovigen en hen die met bijzondere gaven zijn toegerust. Want allen zijn in Christus gelijk; allen zijn zondaren en niet meer; allen zijn door Hem gered en niet minder. Hijmans wijst dan ook een bijzondere Geestesdoop ('doop met de Heilige Geest'), zoals die voorkomt in de theologie en praktijk van de pinkstergroepen, van de hand. In de gemeente zijn sedert Pinksteren *allen* met de Geest gedoopt en is de gave van genezing niet voorbehouden aan bepaalde gelovigen, die door bijzondere geestesuitstortingen van andere christenen onderscheiden worden.

Wél kunnen wij in de praktijk van ons gemeenteleven arm zijn aan de Heilige Geest, Hem 'bedroeven' en zelfs 'uitblussen', en is er alle reden tot schuldbelijden en gebed om meer vervuld te worden met de Heilige Geest. Toch heeft God Hem nooit teruggenomen. Het wekt daarom misverstanden wanneer wij gaan bidden om een 'nieuwe uitstorting' van de Geest, alsof het geen Pinksteren is geweest. De Geest wóont in de gemeente. Daarom dienen wij de Geest voldoende ruimte te geven en zijn werkingskracht niet te beperken. Daarom ook moeten wij openstaan voor bijzondere werkingen aan sommigen in de gemeente.

Met deze Geestesgaven bevinden we ons in een bijzondere werkingssfeer. Ze zijn van God en worden door Hem aan mensen geschonken. Ze zijn dan uiteindelijk niet vanuit menselijke mogelijkheden - psychologisch - te verklaren, maar horen in het klimaat van de geloofsgemeenschap, waarin wij met Christus en met elkaar verbonden zijn. Dáár ligt hun oorsprong en hun toepassing.

Maar wat ís nu precies deze gave van genezing? De nieuwtestamentische gegevens, met name in 1 Korintiërs 12:8-11 en 28-30, wijzen op een specifieke

²³ A. Hijmans, a.w., 74.

gave aan *bepaalde mensen* geschonken. En deze is dan niet zozeer iets incidentiels, geschonken voor een bepaalde opdracht of doel, maar heeft een zekere continuïteit: ze is aan een bepaalde persoon gebonden en heeft ook een min of meer blijvend karakter. Hijmans tekent daarbij echter aan dat deze gave nooit een bezit kan worden, waarover men vrijelijk kan beschikken en deze alleen maar hoeft te gebruiken. Het is en blijft een gave, "die men korter en ook langer kan ontvangen; maar altijd als een 'gave'. En deze gave, ook als zij geschonken is, blijft altijd gebonden aan de Gever. Daarin ligt nu juist de betekenis van gave. Er is dus geen sprake van een soort verworvenheid, die nu voortaan tot onze persoon zou gaan behoren, het wordt nooit een soort christelijke eigenschap of iets dergelijks; het blijft van dag tot dag een 'gave', in de hand van de Heer; en ook het rechte gebruikt hangt samen met de omgang met Hem."²⁴ Men kan de gave namelijk ook verspelen door onachtzaamheid, ongehoorzaamheid of geestelijke zelfverheffing. Ook kan God haar terugnemen wanneer Hij het in een bepaalde situatie niet meer nodig vindt. Dat is dan geen oordeel over de drager van deze gave, de dienst is gewoon vervuld en men kan vervolgens wachten op een eventuele nieuwe opdracht.

Tenslotte stelt Hijmans de vraag wat wij nu, in onze tijd en omstandigheden, met deze gave van genezing moeten dóen? Behelst Jakobus 5:14v. een duidelijke opdracht om de geloofsgenezing ook vandaag de dag toe te passen? Hijmans kan dit er niet in lezen. Zieke christenen worden opgeroepen zich niet in te laten met magische praktijken, om te breken met de boze geesten en zich te wenden tot de ouderlingen van de gemeente, die met hen zullen bidden, hen de handen opleggen en met olie zalven. Zo wordt de genezende heerschappij van Christus over hen afgeroepen. Maar Jakobus 5 staat wat eenzaam in de bijbel en geeft geen beeld van het geheel. "Het lijkt ons alleen maar eerlijk om te zeggen, dat wij in de tegenwoordige gemeente van Christus over deze zaak in onzekerheid zijn (...) Natuurlijk is er ook bij ons veel tekort aan geloof; maar er kan ook na veel bijbelonderzoek en gebed en theologische nasporingen een moment komen, dat wij in de Kerk moeten zeggen: wij weten het nog niet; laten wij verder gaan en vertrouwen op Christus' belofte dat Zijn Geest ons in alle waarheid leiden zal."²⁵ De kwestie blijft dus open. De grote dingen, ook wat betreft de 'gave der genezing', komen wel op Gods tijd. Wij dienen dus waakzaam te zijn en te letten op wat God ons in dit opzicht wil geven en wanneer.

Overigens staat Hijmans minder huiverig tegenover speciale voorbedediensten met zieken, bij wie de handen worden opgelegd, dan de auteurs van het grotere rapport uit 1959.

Wij moeten verder ook naar buiten toe waakzaam zijn. Hijmans wijst op 'pseudo-gaven', die erg op de Geestesgaven kunnen lijken, maar het toch niet zijn. Zo waarschuwt hij voor occulte verschijnselen, voor de praktijken van magnetiseurs (die zeggen ook gelovig te zijn) en spiritistische openbaringen. Dit alles komt uit een andere sfeer en dient getoetst te worden: is het wel uit God? Laat de gemeente

²⁴ A. Hijmans, a.w., 82.

²⁵ A. Hijmans, a.w., 84.

hiervoor toegerust worden en bidden om de rechte onderscheiding der geesten! Tenslotte hoeven wij met deze materie niet geforceerd bezig te zijn: "(...) op de weg der kinderen mogen wij wel vrolijk zijn; vrij; niet krampachtig. En weten, dat elke keer, wanneer de Heer ons een opdracht geeft, en de last van een 'gave' oplegt, Hij er Zelf bij zal zijn."²⁶

17.2.10 De invloed van P.J. Roscam Abbing

De zienswijze die in het rapport *Vragen rondom de gebedsgenezing* naar voren komt, vertoont grote overeenkomst met die van P.J. Roscam Abbing, naar wiens artikel "Gebed en genezing" regelmatig wordt verwezen.²⁷ Deze geeft een helder en ook dogmatisch geformuleerd standpunt op grond van bijbels-theologische gegevens, dat illustratief is voor de hervormde visie sinds de jaren vijftig van de vorige eeuw. Hieronder geven wij de hoofdlijnen van dit artikel weer.

Roscam Abbing acht het een goede zaak dat ook in Nederland de kwestie van de gebedsgenezing aandacht heeft gekregen. Ieder mens immers krijgt een keer met ziekte te maken en profiteert van de medische voorzieningen. Voor de christen is bovendien de vraag in het geding of men in bepaalde gevallen mag bidden om, en vertrouwen op het genezend ingrijpen van Christus als opgestane Heer. Zoals bekend is in Engeland de dienst der genezing een vast onderdeel in het kerkelijke pastoraat. Uit Amerika en ook uit Solingen in Wuppertal komen berichten, waarbij opzienbarende feiten op dit gebied gemeld worden. In de Bethlehem-kerk in Den Haag heeft men in de nazomer van 1951 een genezingsdienst gehouden. De Raad voor Kerk en Ziekenzorg publiceerde een voorlopig rapport, dat Roscam Abbing als 'wel érg voorlopig' kwalificeert. Met zijn bijdrage wil hij de bezinning over deze materie stimuleren.

Om te beginnen beoordeelt hij ziekte als een vijandige macht. Zij wordt in de bijbel als een kwaad onderkend. Wanneer men met Barth gezondheid als 'kracht tot menszijn' ziet, dan is ziekte de ondermijning en beginnende vernietiging van die kracht. Zij is ook een Gode vijandige macht want zij tast Gods schepping aan en belemmert tevens het dienen van de mens binnen die schepping. In ziekte kondigt zich de dood aan als de grootste, maar láátste vijand die vernietigd zal worden.

Is er een verband tussen ziekte en zonde? Ja, zegt Roscam Abbing, allereerst collectief: "Sámen staan wij schuldig tegenover God, gevallen en daardoor in gebrokenheid levend."²⁸ Maar ook individueel kan er een samenhang bestaan in zoverre onze ziekte gevolg is van een persoonlijke zonde of verkeerde stijl van leven. Maar kan men ziekte niet als een natuurlijk fenomeen beschouwen dat bij de schepping hoort, evenals de dood een natuurlijke begrenzing en beëindiging is van ons leven hier op aarde? Dit kan wel zo zijn, maar dan moet daarbij gezegd

²⁶ A. Hijmans, a.w., 88.

²⁷ P.J. Roscam Abbing, "Gebed en genezing", in: *Wending*, VII, no. 5-6 (Aesculaap-nummer), 's-Gravenhage 1952, 323-332. Dit artikel verscheen eerder in ongeveer dezelfde vorm in *In de Waagschaal*, 7e jaargang, no. 36-38 (op 6, 13 en 20 juni 1952). Dat was nog vóór de grote genezingscampagnes van H. Zaiss en T.L. Osborn. Naar hen vinden wij dan ook geen verwijzing.

²⁸ P.J. Roscam Abbing, a.a., 324.

"dat de dood door de zonde nu voor ons gekwalificeerd is tot kwade dood die een teken is van Gods oordeel over ons verzondigd bestaan" (Barth).²⁹ Ziekte en dood blijven daarmee kwade machten, manifestaties ook van het rijk der duisternis.

Er dient daarom in Gods Naam tegen ziekte gestréden te worden. Dit geschiedt kerkelijk in de prediking - Christus heeft het lijden doorleden en de straf gedragen - en in de dienst van de sacramenten en gebeden, maar zeer beslist ook in de dienst der barmhartigheid. In het diaconaat wordt de daad bij het woord gevoegd en de strijd aangebonden tegen het creatuurlijk lijden van de mens. Heel het medische werken en streven valt onder de noemer van het diaconaat en ontvangt er zijn zin uit.

In het NT ziet Roscam Abbing twee lijnen lopen. Daar is allereerst die van Jakobus 5 (vers 14v.), waarin opgeroepen wordt om vrijmoedig te bidden om genezing. Voor Roscam Abbing is het buiten discussie dat Jezus zijn discipelen de opdracht en ook de volmacht tot genezen heeft gegeven. Hij verwijst naar Matteüs 10:8 en Handelingen 3:6 en 4:29,30. Ook gaat hij in op de vraag of de 'gave der gezondmaking' alleen aan het unieke apostelambt verbonden was³⁰: "M.i. is het eigenlijk geen vraag, want het is duidelijk dat op tal van plaatsen verondersteld wordt dat ook ambtsdragers en gemeenteleden mogen bidden om en vertrouwen op Gods ingrijpen ten goede bij ziekte."³¹ Dat genezingsgaven en -bedieningen in de kerk minder voorkomen dan vroeger, heeft niet te maken met de onderscheiden tijden en bedelingen in het voortgaande heilswerk van God, maar is te wijten aan onze ongehoorzaamheid en schuld. Geloven is volgens hem méér dan een bepaalde leer aanhangen of een gemoedsgesteldheid koesteren en voeden en ook méér dan een bepaalde ethiek in praktijk brengen. Dit alles, hoe goed op zichzelf ook, kan te veel in een algemene en rustige sfeer blijven hangen. Daartegenover zit in het geloof als acte iets levends, een gezegende onrust, een avontuurlijk iets wagen met God in een bepaalde situatie, wat tot uiting kan komen in een concreet durven bidden om genezing, om een werkelijk ingrijpen van de levende Heer. In dit licht staat de opdracht van Christus om het evangelie te verkondigen en zieken te genezen.

De andere lijn in het NT is die van Romeinen 8 (vers 22v.): het ootmoedig aanvaarden van ziekte. Tussen Jezus' Hemelvaart en wederkomst leven wij feitelijk nog in een zekere onverlostheid. Wij bezitten de verlossing van Christus in beginsel, maar niet totaal: we verwáchten de uiteindelijke realisering ervan, zij is wezenlijk eschatologisch. Zo is de dood immers nog niet uit deze wereld verdrongen en ook aan het ziek-zijn als voorproef van het sterven zijn wij nog onderworpen. Deze stand van zaken gaat blijkbaar terug op het goddelijke geduld en de toelating. Roscam Abbing pleit zo voor een strikt bijhouden van het perfectum (het volbracht-zijn) en futurum (de toekomstige vervulling) van de verlossing van Christus en alleen vanuit deze polariteit kan men wijzen op de hier en nu werkzame krachten van het Rijk. Maar het gaat hem te ver wanneer men stelt dat de levende Heer zijn opstandingskracht veldwinnend doet gelden en

²⁹ Ibid.

³⁰ Zie de opvatting van B. Wentsel in hoofdstuk 3.3.1.

³¹ P.J. Roscam Abbing, a.a., 326.

realiseren in het heden, zoals een anglicaanse theologia gloriae met haar 'divine healing' pleegt te doen. Z.i. laat deze theologie het kruis te ver achter zich. Ook de Griekse orthodoxie met haar nadruk op de opstanding laat te weinig het betrekkelijk karakter van de verlossing in deze bedeling uitkomen. Met Luther meent Roscam Abbing dat alleen een theologia crucis recht doet aan de beide accenten van het perfectum en futurum. Naast het vrijmoedig gebed om genezing is er ook het ootmoedig-nuchter aanvaarden van het leven in de gebrokenheid en in ziekte.

Maar hoe lopen deze twee bijbelse lijnen in de praktijk? Sluiten ze elkaar niet uit ten tijde van ziekte? Dat is volgens Roscam Abbing niet het geval. Het heeft te maken met hoe de Heilige Geest in de mens werkt. Om dit te verduidelijken schetst hij een kleine theologische antropologie, waarbij hij uitgaat van een dichotomisch mensbeeld: de mens is een twee-eenheid van lichaam en ziel (ik). Kenmerk van het ik is de vrijheid om te kunnen kiezen en zo in verantwoordelijkheid te leven. Het lichaam kenmerkt zich door het zo-zijn, door gebondenheid; lichamelijke is een onveranderlijk gegeven. Het leven nu beweegt zich tussen deze twee uiterste polen, maar de overgang tussen beide is vloeiend. Het karakter staat dicht bij het ik want een mens kan tot op zekere hoogte zijn (verkeerde) karaktertrekken veranderen. Dat gaat veel moeilijker met zijn aard en aanleg, die meer vastligt en daarom dicht bij de kant van het lichaam staat. Uit deze psychologische structuur van de mens komt Roscam Abbing tot een belangrijke pneumatologische gevolgtrekking: "Welnu, het behoort tot de gangbare werkwijze van de Heilige Geest in te zetten bij het ik van de mens. Het eerste werk van God is de mens te bekeren, geloof, liefde en hoop te schenken (...) Deze werking van de Heilige Geest in 's mensen levenscentrum, zijn ik, is nu te vergelijken met een steen die in het water valt: deze slaat in het water kringen die al wijder, maar ook al zwakker worden. De bekerende werking van de Heilige Geest werkt door in 's mensen leven tot in het karakter, want allicht zal daarmee iets veranderen naarmate iemand uit geloof in gehoorzaamheid gaat leven. Zelfs iemands aard zal wellicht niet geheel onberoerd blijven, want een neerslachtig iemand zal door het geloven een ongekennde blijdschap ontvangen, en een luchthartig mens zal door het geloven een nieuwe ernst in zich opnemen, al zal de oorspronkelijke aard zich wellicht nogal konstant doen blijven gelden. Aan het lichaam in zijn uiterlijkheid verandert niets: wie klein is blijft klein, wie lang is blijft lang. Toch is er invloed van de Heilige Geest op lichamelijk gebied."³² Daar gaat men vanuit wanneer men bijvoorbeeld bidt om wijsheid (inwerking van de Geest op hersencellen) of om kracht in moeilijke situaties. Maar het verbindingspunt is het ik, dat is de veronderstelling. De Geest geneest vanuit het innerlijk van de mens, zijn goddelijke kracht werkt psychisch-fysiek door. Roscam Abbing ontkent niet dat er in het lichaam zelf regeneratieve krachten kunnen sluimeren, maar die werken in de praktijk niet zo sterk dat bijvoorbeeld een afgeschoten been spontaan aangroeit. Daarom moet er toch wel onderscheiden worden waar men wel en niet voor bidden kan. Het is niet zo dat de Heilige Geest

³² P.J. Roscam Abbing, a.a., 329v.

even vanzelfsprekend wonderen van genezing uitwerkt in het fysieke bestand van het lichaam als in het psychische bestand van het ik. Genezing loopt via een bepaalde 'weg': "fysieke processen worden beïnvloed door bewuste of onbewuste psychische strevingen, en deze strevingen kunnen worden opgeroepen langs pneumatische weg, dus door de Heilige Geest."³³ Wie nu om een verloren gegaan lichaamsdeel bidt, mag dat wel doen, maar negeert het feit dat wij nog in een gebroken wereld leven en gaat voorbij aan Gods bestel. Hij loopt groot risico Gods wil te forceren door iets te vragen wat in deze bedeling bijzonder buitenissig is, namelijk de volkomen verlossing tot in het lichaam. "Mijn mening is dus dat wij allereerst mogen bidden om bekering van iemands ik, en dat wij ook mogen vragen of de Heilige Geest kringen wil slaan in zijn karakter, zelfs zijn aard, tot in het lichaam toe, met dien verstande dat wij het feit aanvaarden dat normaliter deze kringen steeds flauwer worden naarmate zij het fysieke lichaam naderen. Er mag vrijmoedigheid zijn in het vragen om doorwerking van de Heilige Geest, maar er behoort ootmoedigheid te zijn in het niet overvragen."³⁴

Een en ander hangt ook af van de profetische visie van de bidder ten aanzien van de wil van God en wat nodig is voor zijn Koninkrijk. Daarom is er geen algemene regel te geven voor vrijmoedig gebed of ootmoedige aanvaarding. Veel hangt af van de bijzondere situatie waarin de zieke verkeert. Bovendien heeft niet ieder de gave der gezondmaking. "Evenmin als het ieders roeping is biddend genezen te worden, is het ieders roeping om biddend te genezen."³⁵ Roscam Abbing verklaart zelf in zijn periode als ziekenhuispredikant altijd onder voorbehoud van het 'Uw wil geschiede' met zieken gebeden te hebben "en in het midden latend of de weg der genezing de medische weg of de wondervolle weg zou worden. Nooit heb ik zo concreet gebeden dat ik de belofte der verhoring in handoplegging aan de zieke durfde te bevestigen."³⁶

Dit voorbehoud speelt ook mee in zijn beoordeling van genezingsdiensten. Hoe goed bedoeld die ook zijn, "voor mijn besef kan de vooronderstelling van zulk een dienst geen andere zijn dan de gedachte dat normaliter alle ziekte heeft te wijken voor de in geloof aangeroepen Christus, en die vooronderstelling delen wij dus niet."³⁷ Wel ziet hij het belang van gebedskringen binnen de gemeente, maar ook deze dienen niet allereerst en uitsluitend op zieken te zijn geconcentreerd.

Overweging van ons

Wij plaatsen bij deze visie van Roscam Abbing de volgende kanttekeningen:

1. De nadruk op de betrekkelijkheid van de verlossing in deze bedeling is terug te voeren op de exegese van Schriftplaatsen als Romeinen 8:22-25 en 1 Korintiërs 15:23-28.
2. De onderscheiding van de twee lijnen van Jakobus 5 en Romeinen 8 werkt verhelderend in de bezinning rond gebed en genezing. Er ligt een spanning tussen vrijmoedigheid en ootmoedigheid in specifieke situaties van ziekte. Dit is zeer juist gesignaleerd.

³³ P.J. Roscam Abbing, a.a., 331.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ P.J. Roscam Abbing, a.a., 332.

³⁷ Ibid.

3. Het valt te waarderen dat Roscam Abbing een poging doet om de genezende invloed van de Geest in de mens te traceren. Het werk van de Geest is inderdaad gericht op levensverandering en wel van de héle mens. Nu laat Roscam Abbing die werkzaamheid beginnen bij het ik als levenscentrum en van daaruit in kracht verzwakken naarmate het zich verder van dit centrum verwijdt.

Wij stellen hierbij de volgende vragen: is het Geesteswerk op deze wijze te schematiseren? Moet de Geest per se bij het ik beginnen? Waarom niet bijvoorbeeld aan de andere kant in het lichaam? In het evangelie komen genezingen voor zonder bekering van de zieke (bijv. bij de tien melaatsen, Luc. 17:12-19). En veronderstelt deze visie op de gangbare werkwijze van de Geest niet een verborgen rangorde van en hogere waardering voor het ik ten opzichte van het lichaam?

Waarom zou genezing altijd via de psyche van de mens verlopen, zoals Roscam Abbing suggereert? De vraag is en blijft dus: langs welke wegen kan God genezing naar de mens laten uitgaan? Loopt die weg *primaire* via het ik of persoonscentrum van de mens? Zie ook de opvatting van J. Moltmann in de laatste alinea van hoofdstuk 6.4.4.

Op deze vraag vinden wij een antwoord in een later geschrift van Roscam Abbing getiteld *Pastoraat aan zieken* (1964), waarin hij zijn visie nader uitwerkt.³⁸ Bij het bidden om genezing noemt hij vijf wegen waarlangs God verhooring kan schenken en genezing tot stand brengen: de natuurlijke weg, de medische weg, de psychische (of psychisch-religieuze) weg, de psychisch-pneumatische en de metapsychische weg.

1. Iemand kan beter worden als gevolg van *regenererende krachten*, die in de natuur i.c. het lichaam van de zieke kunnen schuilen. Genezing moet hier dus verstaan worden als het zelf-herstellend proces van de natuur waar geen onverwachte storingen in optreden. Het heeft daarbij weinig zin om door middel van het gebed een appèl te doen op Gods voorzienige leiding, opdat Hij de natuurwetten hun doel van genezing laat dienen, want daar heeft Hij ze juist toe ingesteld. Wel kan gebeden worden dat eventuele storingen het genezingsproces niet zullen doorkruisen.

2. Ziekte kan overwonnen worden door *medisch ingrijpen* door middel van medicijnen, operaties en verpleegkundige behandelingen. Een gebed om zegen over de arbeid van artsen en verpleegsters is hierbij zeker zinvol. God kan de harten neigen, gedachten wekken of leiden en voor fouten bewaren.

3. Een *verandering van innerlijke houding* van de zieke blijkt ook genezing te veroorzaken of te bevorderen. Wanneer innerlijke spanningen opgelost worden en plaats maken voor positieve levenszin en vrede, kan een beslissende ziekmakende factor wegvallen. Toewending naar God en geloof, door de Heilige Geest in het hart bewerkt, kunnen een genezende uitstraling hebben in alle sectoren van de persoonlijkheid, tot in het lichamelijke toe. "M.i. is de normale invalspoort voor Gods werken op aarde het hart van de mens en is de normale aard van zijn werken het bekeren en vrede schenken door het geloof in Jezus Christus. Het is dus bijbels volkomen normaal als God langs deze weg genezing schenkt, dáár waar de zieke door een verkeerde instelling van de mens is

³⁸ P.J. Roscam Abbing, *Pastoraat aan zieken*, 's-Gravenhage 1964 (serie: "Praktisch theologische handboekjes", nr. 24). Vooral 138-143.

bepaald."³⁹ De psychosomatiek bevestigt inderdaad dat innerlijke veranderingen hun weerslag hebben op de lichamelijke conditie en het genezingsproces. Het hoeft geen betoog dat een pastoraal gebed om innerlijke vrede van grote waarde kan zijn voor het ontstaan van de juiste instelling bij de zieke.

4. Een vierde mogelijkheid is dat de *Heilige Geest* via de nieuwe instelling van de zieke genezend doordringt in diens natuur en lichaam, op een wijze die psychologisch niet (helemaal) te verklaren valt. Dit is volgens Roscam Abbing een uitzonderlijke weg, waarop twee mogelijkheden in zicht komen. De eerste is dat de Heilige Geest middels het Woord de mens bevrijdt uit onderbewuste bindingen zodat een psychosomatische ziekte wijkt. De tweede mogelijkheid is "dat de Heilige Geest via het ik verborgen krachten in het lichaam mobiliseert en activeert, die genezing bevorderen. Nu is niet het in het onderbewustzijn verdrongene in het geding, maar het onbewuste, bepaalde natuurlijke wortelen van de existentie. Men kan zich voorstellen, dat bijv. de wil om te leven zich zo verdiept en radicaliseert, dat daar een gunstige werking van uitgaat op het genezingsproces. Een dergelijk 'zich verdiepen van de wil' is meer dan het wegnemen van remmingen in het onderbewuste, is een gegrepen worden door iets, dat de wil zo sterk maakt, dat deze diep en breed uitslaat in haar natuurlijke basis. De Heilige Geest kan dat bewerken."⁴⁰

5. Tenslotte kan genezing teruggevoerd worden op een *direct metapsychisch ingrijpen van God*, dit is buiten de werking van de psyche in het lichaam van de zieke om. Dit acht Roscam Abbing weliswaar een reële, maar toch zeer uitzonderlijke mogelijkheid, waartoe God in zijn vrijheid kan kiezen. Natuurwetenschappelijk gezien is er dan sprake van een wonder. Roscam Abbing licht deze mogelijkheid als volgt toe: "Wij noemden het ik van de mens de normale invalspoort voor Gods werken op aarde. Daarmede vergeleken is zijn inwerking op het fysiek, op de stof, hoogst abnormaal. Toch zal geen christen de moed hebben om te beweren, dat God dit niet kan of nooit doet. Het is overigens niet juist bij voorbaat te veronderstellen, dat dan natuurwetten worden 'opgeheven'. Er kan inwerking zijn vanuit een andere, een ons onbekende dimensie dan waarin de natuurwetten gelden."⁴¹ Mag men op deze wijze om een speciaal wonder bidden, bijvoorbeeld als iemand op het punt staat aan een dodelijke ziekte te bezwijken? Roscam Abbing wil dat niemand beletten, maar haast zich er bij te zeggen dat in het beleid van God het eigenlijke wonder de bekering van een mensenhart is. Van daaruit geldt: "Zo normaal als dat wonder der bekering is, zo abnormaal is het wonder van metapsychisch ingrijpen Gods ter genezing. Zo duidelijk als beloften Gods wijzen naar dat geestelijk wonder, zo onduidelijk wijzen zij heen naar dat lichamelijk wonder."⁴² Een en ander hangt samen met de aard van de bedeling waarin wij leven. Roscam Abbing verwijst dan weer naar het 'nog niet' van de verlossing van Christus.

Overigens geeft hij te kennen dat zijn beschouwingen grotendeels samenvallen

³⁹ P.J. Roscam Abbing, a.w.,141v.

⁴⁰ P.J. Roscam Abbing, a.w.,142v.

⁴¹ P.J. Roscam Abbing, a.w.,143.

⁴² Ibid.

met die in het rapport *Vragen rondom de gebedsgenezing*, dat hij zeer hoog waardeert. Een accentverschil is z.i. dat het synodale geschrift voorzichtigheidshalve sneller retireert op de ondoorgrondelijke wegen van God inzake het schenken van genezing, terwijl hijzelf eerbiedig-denkend dieper tracht door te dringen in het geheim welke genezingsmogelijkheden er voor mensen liggen ten tijde van ziekte.

Overweging van ons

Wij voegen daar nog een ander accentverschil aan toe. Roscam Abbing spreekt duidelijker en meer rechtstreeks over de relatie van ziekte en zonde. Hij ziet ziekte als een *illustratie* en *betrekkelijke realisering* van het oordeel dat Christus heeft gedragen. Als een illustratie en teken omdat de barst, die door de schepping loopt, heenwijst naar de breuk in de verhouding tussen God en mens en het oordeel daarover. Vervolgens is ziekte ook een betrekkelijke realisering van het oordeel, omdat Christus dat in zijn volheid heeft gedragen en daarmee afgedaan. Omgekeerd vormen gezondheid en genezing een illustratie en betrekkelijke realisering van de verlossing in Christus. In die wetenschap hebben wij "de ziekte als zondaar ootmoedig te aanvaarden, als verzoend mens flink en nuchter te behandelen, als verlost christen te bestrijden en gelovig als een kruis te dragen."⁴³

17.2.10.1 Conclusie

Ook in dit latere geschrift houdt Roscam Abbing vast aan het principe dat genezing van Godswege, voor zover zij niet langs de natuurlijke of medische weg plaatsvindt, via het levenscentrum van het ik verloopt en in gradaties heilzaam inwerkt op de menselijke persoon tot in de buitenste kring van het fysieke. Een direct genezende inwerking van God buiten de psyche om in het lichaam behoort tot de laatste en uitzonderlijke mogelijkheden.

Wij constateren hier een verwantschap met het standpunt van Parmentier, die in de praktijk van de dienst der genezing eveneens blijkt geeft van zijn voorkeur voor de psychologische weg van Gods handelen. Zo schrijft hij in verband met het bidden om genezing: "Een andere, meer psychologische visie is, dat God door psychische processen heen, via de diepere zijns-lagen, de mens inspireert."⁴⁴ Toch sluit Parmentier de mogelijkheid van directe godservaringen niet uit, zolang ze maar niet buiten de schepping om lopen. En in verband met het voorkomen van wonderen zegt hij: "Und dennoch dringt sich in heutiger Hermeneutik die Mittelbarkeit der Gottesoffenbarung an unsere Vernunft auf. Gott erreicht diese immer indirekt, durch etwas Natürliches, zum Beispiel *unser eigenes Bewusstsein*, hindurch."⁴⁵ Ervaringen van God en van zijn genezend ingrijpen verlopen dus niet onmiddellijk, maar langs creatuurlijke weg, c.q. via onze psyche of onderbewuste lagen van onze persoonlijkheid.

⁴³ P.J. Roscam Abbing, a.w., 109.

⁴⁴ Martien Parmentier, *Heil maakt heel*, Zoetermeer 1997, 94.

⁴⁵ M.F.G. Parmentier, "Zur Theologie der Thaumaturgie", in: *Bijdragen*. Internationaal tijdschrift voor theologie en filosofie, jaargang 55, 1994, 319.

17.3 DE GEREFORMEERDE BROCHURE *DE KERK ALS HELENDE GEMEENSCHAP*

17.3.1 Inleiding

Een belangrijk document is de in 1992 uitgegeven brochure *De kerk als helende gemeenschap*.¹ Dit is een vervolg op de publicatie *Vurig van Geest* uit 1984,² welke meer in het algemeen handelde over de relatie van de charismatische beweging met de kerken. Aan deze nieuwe uitgave ligt een rapport ten grondslag van het gereformeerde Deputaatschap voor Contact met de Charismatische Werkgemeenschap, dat aan de synode van Emmen in 1989 werd aangeboden.³ De jaren hieraan voorafgaand kunnen gezien worden als een aanloopperiode, waarin de gesprekken en bevindingen van de deputaten langzamerhand groeiden naar een voorzichtige aanbeveling van de dienst der genezing in de kerken.

Het is interessant om vanuit de gereformeerde rapporten en synodeverslagen de ontwikkeling van de gedachten te volgen, met name vanaf de synode van Gouda⁴ in 1985, via Almere⁵ 1987 en Emmen 1989 naar de definitieve uitgave in 1992.

17.3.2 Rapport deputaten Gouda 1985

R. van Kooij stelt in zijn dissertatie⁶ dat de visie van de schrijvers veel gelijkenis vertoont met het hiervoor beschreven hervormde rapport uit 1959 en gekenmerkt wordt door voorzichtigheid en reserve. Het rapport is inderdaad in behoedzame bewoordingen gesteld. Men waarschuwt tegen de neiging om de bijzondere werkingen van de Geest in bijvoorbeeld tongentaal en genezing als het eigenlijke werk te lichten uit het brede werk van de Geest in schepping en geschiedenis, in casu de ontplooiing van de medische wetenschap en de gezondheidszorg. Een ondoordacht beroep en fixatie op Jakobus 5:14v. moet dan ook vermeden worden. De bezorgdheid en aarzelingen in kerkelijke kring tegenover een dienst der genezing zijn bovendien terug te voeren op de negatieve ervaringen met de 'kruistochten' van H. Zaiss en T.L. Osborn. Men wijst op de bij vele bezoekers toegebrachte schade door gewekte en daarna gebroken verwachtingen, alsook op de vervaging van de grens tussen gebed en bezwering, handreiking en manipulatie, en tussen zegen en suggestie.

¹ Deputaten voor Contact met de Charismatische Werkgemeenschap Nederland van de Gereformeerde Kerken in Nederland, *De kerk als helende gemeenschap*. Een handreiking voor het gesprek over de dienst der genezing, Leusden/Driebergen/Utrecht, 1992.

² Deputaten voor Contact met de Charismatische Werkgemeenschap Nederland van de Gereformeerde Kerken in Nederland, *Vurig van Geest*. Een handreiking voor gesprekken over en met de charismatische beweging, Leusden/Driebergen/Utrecht, 1984.

³ Rapport van Deputaten voor Contact met de CWN (E4), in: Bijlage 17 bij de *Acta* GS art. 90, Emmen 1989. Kampen, 122-143.

⁴ Rapport van Deputaten voor Contact met de CWN (E4), in: Bijlage 16 bij de *Acta* GS art. 104, Gouda 1985. Kampen, 116-121.

⁵ Rapport van Deputaten voor Contact met de CWN (E4), in: Bijlage 16 bij de *Acta* GS art. 104, Almere 1987. Kampen, 75-79.

⁶ Rijn van Kooij, *Spelen met vuur*. Een onderzoek naar de relatie tussen de charismatische beweging en de Gereformeerde Kerken in Nederland, diss. VU, Zoetermeer 1995, 125.

Toch is hiermee het laatste woord niet gesproken en vragen de deputaten zich af of, ondanks deze ervaringen, de Geest ons geen nieuwe gelegenheid biedt om met zijn presentie en werk ernst te maken. Daar liggen uiteraard vele vragen. Men acht het zinvol en tegelijk moeilijk om verder te gaan op de weg van de bezinning op de noodzaak en mogelijkheid van een meer specifieke 'dienst der genezing'. Want wat is nu het eigene van een dergelijke dienst? Ligt dat in het bidden met en voor zieken? Maar juist daarin signaleren de deputaten een enorme gebedsvergelegenheid: "Wanneer het gebed de adem van de kerk wordt genoemd, dan moet gezegd worden dat de kerk in groeiende ademnood verkeert" (120).

De deputaten constateren dat in onze cultuur de begrippen ziekte en gezondheid een verwijding hebben ondergaan. Gezondheid werd vroeger namelijk afgemeten aan zijn tegendeel: ziekte, die voornamelijk als een lichamelijk verschijnsel werd opgevat. Maar de mens is meer dan zijn lichaam: "psychosen, neurosen, trauma's, phobieën, gevoelens van schuld, onbehagen, onzekerheid bedreigen evenzeer het 'welwezen', het 'zich-wel-bevinden' van de mens" (118). Er is een begrip van heelheid ontstaan dat op de hele mens ziet: hij is als lichaam zijn ziel en als ziel zijn lichaam. De kerk zal op deze vraag naar heelheid in moeten kunnen gaan en zelf een helende gemeenschap vormen. Zij bestaat immers zelf uit zoekers naar heelheid des levens! Bovendien verwachten veel andere zoekers vanuit de kerk een niet elders te verkrijgen 'genezing' van hun hoe dan ook geschonden en gedesintegreerde leven.

Dit alles in aanmerking nemend, trachten de deputaten vanuit de kerk als helende gemeenschap een gerichte dienst aan de zieken te formuleren. Hierbij mogen lichamelijk zieken niet in een uitzonderingspositie terechtkomen en langdurig zieken zich niet afgezonderd voelen. Het bidden met en voor zieken moet een nieuwe impuls krijgen. Bij dit laatste wil men aansluiten bij het bijbelse getuigenis over het gebed als een gave en opgave van de Geest, opdat ons gebed teruggehaald wordt uit zijn ballingschap aan de rand van onze 'wereldse' rationaliteit, ervaring en levenswandel. Met het oog hierop willen de deputaten verdere studie verrichten over de dienst der genezing.

Wij krijgen de indruk dat dit rapport van Gouda een grotere openheid toont en verdergaande stappen onderneemt in de richting van een 'dienst der genezing' dan het hervormde rapport uit 1959.

17.3.3 Rapport deputaten Almere 1987

Het verslag van de deputaten, aangeboden aan de synode van Almere, gaat voort op de ingeslagen koers. Er is in de tussenliggende tijd meer onderzoek verricht. Men signaleert dat de medische wetenschap de zorg voor lichamelijke gezondheid geheel voor haar rekening heeft genomen en voor God nog een plaatsje bij de 'nooduitgang' heeft overgelaten.

Daarnaast heeft men een aantal formulieren en gebeden in kerkboeken uit de loop der eeuwen bestudeerd en vergeleken. Grosso modo kan men zeggen dat daarin een direct verband gelegd wordt tussen ziekte, zonde en dood. Heel sterk komt dit verband tot uitdrukking in de bekende Ziekentroost uit 1573 en 1586, dat zonder officiële kerkelijke ijking via de synode van Dordrecht in de kerkboeken is opgenomen. Men treft er krasse uitspraken aan waaronder: 'wie in het vlees lijdt

houdt op van zonde'; en: sterven is een 'goede zaak'. Er ligt een sterk accent op onderwerping en aanvaarding. De deputaten schrijven: "In de gebeden gaat het vooral om de weldaden van Christus voor de ziel, niet zozeer om genezing voor het lichaam. Er blijkt een selectief gebruik gemaakt te zijn van de Schrift: het beroep van Job op 'God' ontbreekt, evenals het uitzicht op de genezing van Hizkia; genezingswonderen uit het N.T. worden ook niet vermeld. Wij zouden kunnen zeggen dat de Ziekentroost een vorm was van de toenmalige stervensbegeleiding" (76). Het latere hervormde Dienstboek in ontwerp uit 1955 laat echter ook een ander geluid horen, wanneer gewezen wordt op de beloften van God, waarop men pleiten mag, "in de zekerheid, dat Hij een God is, die de ongerechtigheden vergeeft en de krankheden geneest. Hem mogen wij bidden om de genezing van onze ziekte. Wij mogen niet laf en traag berusten, noch de ziekte koesteren, maar wij zijn geroepen om tegen haar te strijden. Want Hij is de levende God, die niet wil, dat de zondaar zal sterven, maar dat deze zich zal bekeren en leven. En de levende zal Hem loven. Het eerste in de genezing is evenwel de genezing der zonden."⁷ Hier zien de deputaten een verschuiving optreden van min of meer stervensbegeleiding naar het inroepen van Gods hulp en nabijheid.⁸

Men onderkent echter in het rapport dat wij nu in een andere tijd leven, waar dit soort noties onder invloed van de secularisatie naar de achtergrond zijn verdrongen en plaats hebben gemaakt voor die van de procesmatigheid en maakbaarheid van het leven. Niettemin lijkt er tegenwoordig een nieuwe, vrij diffuse religiositeit op te komen die op zoek is naar de verloren diepte.

De deputaten constateren dat er slechts sporadisch 'diensten der genezing' in den lande gehouden worden, wat hen tot de conclusie brengt "dat binnen de oecumene het met name de protestantse kerken zijn die niet alleen tot dusverre geen kerkelijke praktijk in deze richting ontwikkeld hebben, maar, naar wij vermoeden, er ook geen 'cultuur' voor ontwikkeld hebben. Naar onze mening heeft dit te maken met dieper liggende achtergronden: de protestantse eredienst is in hoge mate een 'Woord-dienst'. Lichamelijke expressies van emoties zijn naar vermogen ingeperkt - wij zouden kunnen spreken van een 'rituele armoede' waarin het protestantisme - globaal gesproken - in de oecumene zich van andere kerken op merkwaardige wijze onderscheidt. Vandaar dat het geen eenvoudige zaak is in dit opzicht nieuwe initiatieven te ontwikkelen" (77). Het is een verdienste van de Charismatische Werkgemeenschap dat zij op dit punt een vernieuwende inbreng heeft door aandacht te vragen en vormen te ontwerpen voor de dienst der genezing.

Deze ontwikkelingen in maatschappij en kerk brengen de deputaten er toe "af te koersen op een voorzichtige aanbeveling om te komen tot de 'dienst der genezing'. Wij zijn ons daarbij terdege bewust van 'risico's' n.l. dat op ongeestelijke wijze met het 'gebed om genezing' kan worden omgegaan. Onze bezinning zal daarom

⁷ *Dienstboek voor de Nederlandse Hervormde Kerk in ontwerp*, 's-Gravenhage 1955, 328.

⁸ Wij onderkennen de overeenkomst tussen het hervormde Dienstboek en het rapport *Vragen rondom de gebedsgenezing* van 1959, waar men eveneens uitgaat van het primaat van de vergeving der zonden.

ook moeten gaan in de richting van een verantwoord pastoraat, waarbij het gaat om een innerlijke betrokkenheid en fijngevoeligheid ook in het bidden met zieken; want pas uit zo'n pastoraat kan de 'dienst der genezing' groeien" (79).

17.3.4 De uitgave *De kerk als helende gemeenschap* uit 1992

De beide hiervoor besproken rapporten vinden min of meer hun afronding in een derde rapport, dat aangeboden werd aan de synode van Emmen in 1989. In een tijdsverloop van twee jaar werd dit uitgewerkt tot de huidige uitgave. Het is vooral een pastoraal geschrift, een handreiking voor gesprek binnen de kerken over het gevoelige thema 'gebed en genezing'. Het heeft niet de status van een herderlijk schrijven. Ons insziens biedt deze uitgave, naast bijbelse en pastorale motieven, mede een neerslag van dogmatische afwegingen en beslissingen. Wij geven hieronder in hoofdlijnen de inhoud weer, die wij becommentariëren met enige passages uit het uitgebreidere vóórliggende gereformeerde rapport en met enkele persoonlijke opmerkingen.

In *hoofdstuk 1* wordt de terminologie en de theologische onderbouwing van de 'dienst der genezing' uitgelegd. Dit is op zichzelf al een doorbraak ten opzichte van het hervormde rapport. De dienst der genezing wordt hier gepresenteerd en geproclameerd als zijnde een dienst van de kerk! "De Heilige Geest zet het werk van Christus voort en neemt de kerk in dienst om dat heil te verkondigen en zichtbaar te maken binnen de grenzen der voorlopigheid. Het is een opdracht van de kerk om in gedenken en vieren tekenen van Gods heil en genezing op te richten. De charismatische beweging wil daarom de dienst der genezing nadrukkelijk binnen de kerk een plaats geven. Het draagvlak van de dienst der genezing is immers de gemeente van Christus, die samenkomt rond Schrift en Tafel. Het gaat in de zending van de kerk als 'helende gemeenschap' om alle vormen van heil voor de gehele mens. Ook de sociale en politieke dimensie, het milieu en de schepping verdienen daarbij aandacht" (7v.).

Men kiest voor de term 'dienst der genezing' boven 'gebedsgenezing', welke laatste te veel beladen is met reminiscenties aan vroegere genezingscampagnes uit de jaren 1950/'60 en welke zich bovendien toespitst op één onderdeel, namelijk het gebed om genezing. De eerste term verwijst ook beter naar de kerk, die als helende gemeenschap voor God wil verschijnen ten behoeve van haar zieken.

Bijbels-theologisch maakt men de kanttekening dat deze dienst in algemene zin een voortzetting vormt van Jezus' verkondiging van het Koninkrijk in woord en daad, dat zichtbaar wordt gemaakt door tekenen van genezing en bevrijding. "Die genezing heeft ook op het lichamelijke betrekking. Genezingen en bevrijdingen zijn daarom niet *slechts* tekenen, alsof het eigenlijk om iets hogers zou gaan. Zij zijn deel van het heil dat zich op beslissende wijze realiseert in de opstanding van Jezus, het teken van Gods overwinning op de doodsmacht" (7).

Overweging van ons

Wij onderstrepen graag wat de brochure hier formuleert: Jezus' genezingsdaden zijn geen signalen die bedoelen te verwijzen naar het hogere en eigenlijke heil van de vrede met God en de vergeving der zonden, nee, het zijn inhoudelijke realisaties van het heil zelf. De vrede met God includeert de lichamelijke kant van ons bestaan. Wel moet worden

bedacht dat een genezing nooit op zichzelf staat, maar een teken is dat boven zichzelf uitwijst naar Jezus' opstanding, die weer het beslissende teken is van Gods naar de toekomst reikende overwinning op de macht van de dood.

Meer specifiek wijst men ter fundering van de dienst der genezing op de volgende Schriftplaatsen: Matteüs 10:1; Marcus 6:7,13; Lucas 9:2,6; 10:9; Handelingen 4:30; 6:8; 8:7v; 1 Korintiërs 12:9,28,30; Jakobus 5:13-18.

Op de vraag naar de herkomst van ziekte luidt het antwoord, dat er zowel psychische, lichamelijke als ook geestelijke oorzaken aan ten grondslag kunnen liggen. Ziekte en genezing zijn als resp. verstoring en herstel van relaties te beschouwen. "De mens is een persoon in relatie tot God, tot anderen, tot de schepping en tot zichzelf. Een zieke raakt door zijn ziekte vaak geïsoleerd van anderen, van zijn omgeving en van God. Het bidden met en voor zieken richt zich op herstel van de gemeenschap met God en met elkaar. Het gaat er ook om in die gemeente de ruimte te creëren waarin de zieke zichzelf kan hervinden" (8).

Het valt op dat niet wordt gerefereerd aan de gebrokenheid van de schepping of aan machten van zonde en demonie - wat het hervormde rapport meer doet -, maar dat er relatiesamenhangen worden aangegeven, die kunnen bijdragen of leiden tot ziekte. Maar uiteindelijk komt deze omschrijving op hetzelfde neer. Het achterliggende rapport van de deputaten zegt explicieter: "Nergens in de bijbel is ziekte fysiek, psychisch of sociaal een intrinsiek goede zaak; te duidelijk verschijnt zij in samenhang met zonde, vervreemding en de machten der duisternis. Dit moeten we dan wel weer aanvullen met de overweging dat de bijbel de ziekte in haar samenhang met de onvermijdelijkheid van dood en graf ook als een 'natuurlijk' verschijnsel kent. Dat de ouderdom met gebreken komt, wist ook de bijbelse mens (Pred. 4:13)."⁹ Omgekeerd wordt niet concreet aangegeven waar de genezing uit ontspringt: uit verborgen krachten binnen de schepping, uit de verzoening en/of de opstanding van Christus? - zaken die het hervormde rapport wel diepgaand onderzoekt.

Het is de deputaten er kennelijk om te doen ziekte en genezing in een totaalvisie van de mens te plaatsen - een holistische benadering dus - en deze begrippen niet medisch te versmallen. Dit wordt geïllustreerd met een rapport van de Christian Medical Commission van de Wereldraad van Kerken.¹⁰ Dit rapport beweegt zich in het spoor van het conciliair proces en ziet gezondheid in sociale, economische, biologische en godsdienstige macro-verbanden. Gezondheid is een zaak van gerechtigheid, vrede en heelheid van de schepping. De kerken hebben daarvoor te staan en levende gemeenschappen te vormen waarin mensen tot God, tot elkaar en tot zichzelf kunnen komen. "Belangrijke functies in dergelijke gemeenschappen zijn volgens dit rapport: het bidden voor zieken; schuldbelijdenis en vergeving;

⁹ Zie noot 3, p. 135.

¹⁰ Christian Medical Commission of the World Council of Churches, *Health, Healing and Wholeness, An Enquiry into Perspectives*, (Document Nr. 2.3) Moscow USSR, 16-27 July 1989. In 1990 is het eindrapport van de CMC verschenen onder de titel *Healing and Wholeness, The Churches Role in Health*, Genève 1990. Zie voor een korte bespreking: Rijn van Kooij, a.w., 1995, 126v.

oplegging der handen; zalving met olie; Heilig Avondmaal; het gebruik van creatieve, op heelwording gerichte liturgieën; ondersteuning van hen die aan het genezingswerk zijn toegewijd; aandacht voor de opleiding tot helende arbeid; het gebruik van charismatische gaven" (9). De deputaten stellen dit rapport als voorbeeld voor de kerken.

In het *tweede hoofdstuk* komen vragen aan de orde die rijzen bij de dienst der genezing. Men noemt vier gevaren die vermeden moeten worden.

a) Het eerste is de gevarenzone van bovengenoemde gebedsgenezing in de campagnes van H. Zaiss en T.L. Osborn: "In hun optreden vervaagde de grens tussen gebed en bezwering, tussen handreiking en manipulatie, tussen zegen en suggestie" (10). Voor de CWN is de dienst der genezing bij voorkeur een reguliere dienst van de kerk, uitgeoefend in de ruimte van Woord en sacrament. De tweeslag van Woord en sacrament blijft dus gehandhaafd, waaronder de dienst der genezing als een afgeleide dienst vigeert.

b) Het tweede gevaar ligt in een biblicistisch Schriftgebruik. De deputaten schrijven hierover: "Men wordt opgeroepen tot simplistisch kinderlijk geloof en tot het rechtstreeks kopiëren van de tekenen van genezing en bevrijding in het Nieuwe Testament als voorbeelden voor nu. Het werk van de Heilige Geest is echter niet vast te leggen op vormen van eertijds. Wanneer het genezingswerk van Jezus wordt voortgezet in de kerk, dan gebeurt dat 'onder de voorwaarden van de geschiedenis'. Dit betekent: na de opstanding is weliswaar niet alles 'bij het oude', maar door de opstanding is toch ook weer niet alles 'bij het nieuwe' gekomen. Een klassiek voorbeeld om duidelijk te maken in welke situatie de kerk zich bevindt, is dat van D-day in de Tweede Wereldoorlog: de beslissing is gevallen, de geallieerden zijn Normandië binnengedrongen, de nederlaag van de bezetter is onafwendbaar, maar we leven vooralsnog in bezet gebied. Een al te simpel beeld van de dienst der genezing zou zijn, dat daarin het genezingswerk van Jezus zomaar, zonder meer, kan worden herhaald. Wie echter hetzelfde wil doen als toen, moet het anders doen. Ook in de praktijk van de dienst der genezing blijkt, dat niet alle zieken zomaar beter worden" (10). Hiermee krijgt deze dienst een duidelijk bijbels-theologische en pastorale belijning. Men dient zich dus te hoeden voor een te letterlijke en rechtstreekse toepassing van bijbelteksten ('Zo ging het toen, zo gaat het ook nu'). Men zal dus een tekst als Hebr 13:8 - Jezus Christus is gisteren en heden dezelfde en tot in eeuwigheid - niet simpel kunnen uitleggen in de zin van een herhaling van Jezus' wonderen.¹¹

¹¹ J. Firet heeft een dergelijk bijbelgebruik wel het 'explicatie-applicatie-model' genoemd. De onderstelling daarvan is dat de bijbelse overlevering en de menselijke ervaringswereld min of meer naadloos op elkaar aansluiten. Daarbij kan men zich afvragen of hier wel voldoende rekening wordt gehouden met de historische ontwikkeling en voortgang van de wetenschappen; en theologisch met de onderscheiden tijden en gelegenheden in het heilshandelen van God. Zie: J. Firet, "Theologische creativiteit", in: *Pastoraat - Balans en perspectief I*, Kampen 1983, 80.

Zie ook: B. Wentsel, *De openbaring, het verbond en de apriori's*, Dogmatiek, deel 2, 80v., waarin de schrijver het onderscheid benadrukt tussen de apostolische en post-apostolische bedeling. "In het geding is de vraag of we alle volmachten van de apostelen ook mogen overbrengen op de gemeente en de ambtsdragers. Het is o.i. onjuist om alle heilsperioden of bedelingen over één kam

Overweging van ons

In wat de deputaten hier een biblicistisch Schriftgebruik noemen, ligt een geding met de pinksterbeweging. Pinksterchristenen zullen namelijk kritische vragen stellen bij deze waarschuwing van de deputaten. Waarom staan de genezingen van Jezus 'onder de voorwaarden van de geschiedenis'? Wie bepaalt dat dan de Heer zelf? De Geest kan andere wegen naar genezing wijzen dan in de vroeg-christelijke tijd en doet dat ook in de ontwikkeling van de medische wetenschap. Maar evenzeer behoort het tot zijn vrijheid om op dezelfde wijze als toen tekenen van genezing te schenken.¹²

Wij vermelden in dit verband de genezingscampagnes van evangelist Jan Zijlstra van De Levensstroom Gemeente te Leiderdorp, die - in de terminologie van de deputaten - de tekenen van Jezus kopieert. Naast handoplegging en gebed maakt Zijlstra gebruik van 'zweetdoeken' voor mensen die niet in staat zijn om naar een genezingsdienst te komen. Deze zweet- of gordeldoeken (naar Hand. 19:11v.) heeft hij zelf om zijn lichaam gedragen (bijv. een zakdoek) en, naar verluidt, gebeuren er wonderbaarlijke dingen door.¹³ Exemplarisch voor de werkwijze van Zijlstra is het volgende verslag van een genezing: "Een vrouw met een kruk en een medicinale nekkraag beklimt het podium. Jan Zijlstra: 'De reuma zit overal?' Ze kan het alleen maar beamen. De evangelist belooft haar 'nieuw en schoon bloed' in de naam van Jezus. 'Laat Uw kracht van genezing komen tot deze vrouw', bidt hij. Dan, met stemverheffing: 'In de náám van Jezus leg ik je de handen op. Ik zeg tegen de pijn om die nek te verlaten.' De kraag gaat af. Verbaasd beweegt de vrouw haar hoofd. Ze steekt haar kruk omhoog. Geëmotioneerd verlaat ze de kerkzaal, op weg naar het Nazorgteam."¹⁴

Hijme Stoffels, hoogleraar godsdienstsociologie wil niet cynisch doen over Zijlstra's wonderen en oordeelt: "Ik vind het geen flauwekul wat daar gebeurt. En ik zeg ook niet dat het honderd procent waar is. Het zit gecompliceerder in elkaar dan de Vereniging tegen Kwakzalverij én dan de gelovigen denken. Lichaam en geest zijn geen twee gescheiden circuits. In genezing zit een sterk psychische component. De voetballer die zijn been breekt, zal razendsnel beter worden. Iemand die toch al in het afvalputje zit, geneest veel langzamer." De entourage, de krachtige toon die Zijlstra aanslaat, de sfeer van verwachting - ze kunnen volgens Stoffels voor een doorbraak zorgen. "Sommige mensen hebben dat zetje kennelijk nodig."¹⁵

Zijlstra vraagt zo op indringende wijze aandacht voor de bediening tot genezing en tracht dit in bijbelse kaders te laten verlopen. Zijn optreden is o.i. authentiek¹⁶ en hij wijst nadrukkelijk van zichzelf af naar Christus. Vóór de feitelijke bediening verkondigt hij het evangelie van verzoening en roept de mensen op om Christus in hun leven aan te nemen als Verlosser. Na de lofprijzing en verkondiging gaat hij over tot de dienst der genezing.

te scheren: de apostolische fase is een periode binnen de verbondsbedeling na Pinksteren. Even onjuist is het echter om de vrijheid en de soevereiniteit van de Heilige Geest aan banden te leggen," 81.

¹² Guy P. Duffield, Nathaniel M. Van Cleave, *Woord en Geest*. Hoofdpijnen van de theologie van de pinksterbeweging, Kampen 1996, 381-444 ("De leer aangaande de goddelijke genezing") en met name 401v.

¹³ *Trouw*, 11 juni 2005.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Wij hebben een genezingsdienst van Jan Zijlstra bijgewoond op 6 juli 2001 in gebouw Beth Shalom te Nijverdal. Hier was vooral veel aandacht voor mensen die leden onder depressies.

Wij vinden echter ook dat Zijlstra's werkwijze tendeert naar 'christelijke magie', waarbij de grenzen vervagen tussen het met volmacht optreden als bedienaar van God en het bezwerend toespreken van mensen. Theologisch liggen er ook de nodige vragen. Ten eerste: is genezing te *claimen* als een door Christus verworven heilsgoed dat de gelovige mens nú al mag verwachten? Jezus is Overwinnaar en zijn overwinning strekt zich nu reeds uit over lichaam en ziel. Déze voorstelling van zaken - genezing ligt in de Heer al voor je klaar en je hoeft het slechts aan te nemen - is te eenvoudig en onjuist: Er ligt een onevenredig accent op het 'reeds' van de genezing en bevrijding, wat ons in dogmatisch opzicht doet denken aan 'gerealiseerde eschatologie'. Wij vinden verder dat Zijlstra alle ziekten ongenueanceerd terugvoert op de werking van duistere machten (demonisering van ziekte). Dit is een vorm van doorgesloten dualistisch denken (het is óf uit God óf uit de duivel). Ten derde vragen wij of de zieke pastoraal niet overbelast wordt, wanneer genezing uitblijft. Dan dient men in Zijlstra's benadering te zoeken naar de blokkades die genezing verhinderen: onbeleden zonde, occulte besmetting, een kritische houding tegenover de dienaar van God, verstoorde relaties met anderen enz. Zo zijn er wel 50 *hindernissen op de weg naar genezing*.¹⁷ Het is niet verkeerd dat Zijlstra wijst op de noodzaak van levensheiliging en de vervulling met de Geest, maar bij het uitblijven van genezing wordt te vanzelfsprekend de fout gezocht bij de zieke en zijn omgeving. Ons bezwaar tegen Zijlstra is dat hij de volle genezing toezegt op de wijze der rechtvaardiging en niet op die der heiliging, die in deze bedeling altijd voorlopig blijft.¹⁸

C. van der Kooi vraagt in een kritische bespreking¹⁹ ruimte voor het 'zuchten van de Geest' (Rom. 8:26), wanneer de zieke zijn situatie niet begrijpt en zich van God verlaten voelt. Hij wijst ook op de grenzen in de bediening tot genezing: we leven tussen de tijden, tussen opstanding en voleinding. Deze tussentijd wordt gekenmerkt door lijden, strijd en kruiservaringen. Er is wel een 'heden der genade' vanwege de opstanding, maar God is nog niet aan het einde van zijn daden. Niettemin ligt er voor de kerk als biddende gemeenschap een taak in de bediening tot genezing, waarin ziel én lichaam voor God worden gebracht. Naar aanleiding van Romeinen 8:20v. - over de schepping die aan de vruchteloosheid is onderworpen - zegt Van der Kooi: "Het zijn bekende verzen, waarin de staat van onze wereld wordt beschouwd als iets dat haar niet overkomen is buiten de wil van God om. Er moet nadrukkelijk nog iets gebeuren voordat de bevrijding van mens en wereld een feit is. Er is een collectiviteit in het lijden die minder met persoonlijke zonde te maken heeft als wel met Gods beleid inzake Zijn schepping die op een uiteindelijke verlossing wacht."²⁰

c) Als derde gevaar wordt aangewezen een ongezonde concurrentie tussen medische zorg en de kerkelijke dienst der genezing op gebed. Hierbij wordt de suggestie opgeroepen dat het God alleen om de laatste zou gaan. Ten onrechte, menen de deputaten. De huidige medische wetenschap mag met even veel recht

¹⁷ J. Zijlstra, *50 Hindernissen op de weg naar genezing en hoe deze hindernissen te overwinnen*, Leiderdorp 2000.

¹⁸ Zie K.J. Kraan, *Genezing*, 237v.

¹⁹ C. van der Kooi, "Het zuchten van de Geest. De omgang met grenzen in de bediening tot genezing," in: *BCT*, nr. 54, Theresia van Lisieux 2004, 2-15. Dit is een nummer gewijd aan het thema: *En als het leven niet heel wordt?* Dit artikel is ook opgenomen in de bundel van C. van der Kooi, *Tegenwoordigheid van Geest*. Verkenningen op het gebied van de leer van de Heilige Geest, Kampen 2006, 105-129.

²⁰ C. van der Kooi, a.a., 12; C. van der Kooi, a.w., 124v.

gezien worden als realisering van het heil, als werk van de verhoogde Heer door de Geest (zoals ook Kuyper al betoogde, SMR). Eveneens is een concurrentie denkbaar tussen het reguliere kerkelijke ziekenpastoraat (ziekenbezoek, voorbede in de diensten) en de dienst der genezing. Maar ook hiervoor is geen reden. Alle vormen van aandacht voor de zieken, variërend van ziekenbezoek aan huis en in het ziekenhuis, van voorbede in de kerkdiensten tot de charismatische praktijk, kunnen gerangschikt worden onder de dienst der genezing.

d) Tenslotte waarschuwen de deputaten voor overbelasting van het geloof. Verhalen van wonderbaarlijke genezingen kunnen een voorbeeldfunctie krijgen, waarbij sterk wordt aangedrongen op geloof, het belijden van schuld en op aanhoudend gebed. Hierdoor kan een krampachtige sfeer ontstaan. Wanneer genezing dan uitblijft, is dit te wijten aan een tekort aan geloof bij de zieke of ook de bedienaar(s). De deputaten wijzen erop dat tekenen van genezing niet bedoeld zijn om het geloof te meten, maar om het juist te versterken. In het pastorale werk is het daarom een belangrijke vraag "hoe voorkomen kan worden dat te hoog gespannen verwachtingen worden gewekt in de dienst der genezing (...) Het vereist derhalve pastorale wijsheid om met elkaar een geestelijke ruimte te scheppen waarin enerzijds de openheid voor lichamelijke genezing niet geblokkeerd wordt en anderzijds toch een positieve interpretatie van ziek-zijn mogelijk blijft. Ruimte waarin bovendien het sterven en de stervensbegeleiding onder het aspect van de opstanding ruime aandacht krijgen. En waarin ook zicht blijft bestaan op de wezenlijke bijdragen die juist gehandicapten en sommige zieken aan het welzijn van de medemens en maatschappij kunnen leveren" (12).

In het *derde hoofdstuk* spitst het rapport zich toe op 'de vraag naar het gebed', welke vraag op het kruispunt ligt van de eschatologie en de pneumatologie. Het oriëntatiepunt wordt gezocht in Romeinen 8, waar het gebed op ons toekomt als gave en opgave van de Geest. De Schepper-Geest, die ons de adem schenkt en die ons door Jezus Christus in de rechte verhouding tot God zet, leert ons Hem als Abba-Vader aan te roepen en voor Hem de nood van de schepping uit te roepen: de nood van leed en ziekte. Wij mogen vertrouwelijk met Hem omgaan en wel in drie opzichten: a) In een verzoende omgang: onze vervreemding van God is opgeheven, we zijn bij Hem thuisgekomen; b) In paasgeloof: we bidden vanuit de overwinning, omdat Jezus door de onheilmachten is heengebroken. Ook al verkeren we nu nog in een strijdsituatie, het gebed is een beweging van hoopvol uitzien naar de verlossing; c) In de navolging van Christus, die zijn tekenen van genezing stelde vanuit een vertrouwelijke omgang met zijn Vader. Wij mogen delen in diezelfde omgang. In ons zoeken en bidden groeien wij in de innige omgang met God.

Zo is het gebed *gave* van de Geest: Hij plaatst ons in deze omgang, rust ons toe met zijn gaven, komt onze zwakheid te hulp, vuurt ons aan en richt ons bidden naar Gods toekomst en naar tekenen van heling van zijn Koninkrijk nu. Tegelijk is het een *opgave*: we worden geroepen tot gebed om als Gods partners de nood van de schepping en de medemens op ons te nemen en voor God te gaan staan. "In deze breedte willen we ook het gericht bidden met en voor de zieken zien. In de dienst der genezing zoeken we tekenen van het Rijk van God, tekenen van

bemoediging en heling" (16).

Het *vierde hoofdstuk* bespreekt onze *gebedsverlegenheid* in de context van de hedendaagse secularisatie. 'Secularisatie' duidt in de eerste plaats op vermindering van de godsdienstigheid en beperking van de reikwijdte daarvan in het openbare leven. Dientengevolge boet de betekenis van het gebed ook in: het wordt naar de rand van ons leven gedrongen. Daarbij rijst de vraag waarvoor we nog zouden moeten bidden, aangezien op alle levensterreinen eigen wetmatigheden gelden, die het gebed overbodig lijken te maken. Wij hebben dus meer moeite gekregen met bidden. Het is iets geworden van de binnenkant van ons leven en tegelijk kan men vragen in hoeverre het dáár nog leeft. Want in onze technische cultuur, die ons overvoert met productie en consumptie en ons zoveel zaken ter hand stelt, zijn we vervreemd geraakt van de geestelijke oefening van het gebed.

Het proces van secularisatie betekent echter ook het wegvallen van de voorstelling van een 'hogere' werkelijkheid, vanwaaruit God zou ingrijpen. Men rekent alleen met de zichtbare, historische en meetbare werkelijkheid waarin we leven. "Velen hebben geen zicht meer op de hemelse ruimte van God. Zij hebben last van de gedachte dat het gebed nergens 'landt', en dat het niet boven de grenzen van onze eindige menselijke wereld uitkomt" (17v.).

Naast de vragen die de secularisatie oproept, is er ook de theologische vraag naar de zin van ons bidden: waarom Hem iets vragen of zeggen wat Hij al weet? De dingen gebeuren toch wel zonder ons bidden. Heeft Hij de dingen niet al lang voorzien en tevoren vastgesteld naar zijn raad en besluit? In het voorliggende rapport²¹ stellen de deputaten dat deze vragen ten dele terug te voeren zijn op een misverstand. Sinds de Verlichting beziet men het gebed in utilitaristische termen 'of het helpt': het moet ergens goed voor zijn. Zo wordt het een middel dat zijn effectiviteit moet bewijzen in het bereiken van de door de bidder gestelde doelen. Een ander misverstand is dat men Gods geschapen orde beschouwt als een deterministisch universum, waar zijn almacht en alwetendheid regeren. In een dergelijke visie kunnen Gods vrije handelen en het onze uiteraard niet samengaan. Zijn dit nog overwegend theologische beschouwingen, praktisch speelt ook de ervaring van velen mee, die intens en vol vertrouwen een bepaalde zaak in de handen van God hebben gelegd, maar daarin zijn teleurgesteld omdat het gebedene uiteindelijk in het tegendeel uitmondde.

De deputaten signaleren dat er, onder druk van deze oprukkende gebedsverlegenheid, andere opvattingen over het gebed zijn opgekomen. Men ziet het gebed niet meer als een middel om tot God te spreken of Hem te vragen, maar als een mogelijkheid om in zichzelf te keren en zich voor de werkelijkheid van God open te stellen. "De spits van dit gebed is dat de biddende zelf verandert doordat hij in de weg van het gebed nieuwe levensmogelijkheden ontdekt en nieuwe verantwoordelijkheden aanvaardt. Dit gebed kan sluimerende krachten wakker roepen, het verruimt het bestaan en geeft er richting aan" (19). Zo bidden,

²¹ Rapport van Deputaten voor Contact met de CWN (E4), in: Bijlage 17 bij de *Acta* GS art. 90, Emmen 1989, Kampen, 131.

zonder God iets te vragen of Hem tot handelen te bewegen, is een manier om zijn aanwezigheid te kunnen beleven. God is de groeiervaring in ons leven, waardoor we steeds een nieuwe opening of richting vinden.

Anderen kunnen in God geen willende en handelende Persoon meer zien. Zij spreken liever over de Bron, of over Kracht of Geest. "Bidden is dan het jezelf openen voor dat 'goddelijke', dat in de diepte van ons bestaan voelbaar is, maar dat we tot onze schade zo gemakkelijk verwaarlozen doordat we geen tijd meer nemen voor gebed en meditatie" (19v.).

Deze benadering heeft aantrekkelijke kanten. Wanneer we God niets meer hoeven te vragen, omdat Hij toch niet ingrijpt, hoeven we ons ook niet druk te maken over de verhoring van ons gebed. Immers, in deze zienswijze is het gebed vooral een vraag aan onszelf, namelijk of wijzelf bereid zijn om te veranderen en ons beschikbaar te stellen voor verandering van toestanden in de wereld. Toch menen de deputaten dat op deze manier essentiële bijbelse kenmerken uit het gebed worden weggenomen. God wordt in de Schrift nu eenmaal voorgesteld als een sprekende en aanspreekbare Persoon, die met mensen in gemeenschap wil treden en die deelgenoot wil worden van hun noden en vragen. Hij gaat willend en handelend met ons op weg. Op deze manier heeft Jezus zijn leven voortdurend op zijn hemelse Vader afgestemd.

In het geding is hier dus een specifiek bijbels godsbeeld en een daarmee verband houdende visie op de providentia. In vorige eeuwen heeft in de theologie een godsbeeld gedomineerd, waarin God werd gezien als het alles regelende en beheersende Oppervezen en de eerste Oorzaak. Met behulp van zijn almacht en voorzienigheid werden de gebeurtenissen en loop der dingen in de wereld verklaard en in kaart gebracht. Op dit punt reikt de brochure ons echter een grensverleggende beschouwing aan. God heeft om zo te zeggen de werkelijkheid niet 'op formule gebracht' en alles onveranderlijk vastgesteld. "Dan zouden we van Gods willen en handelen een gesloten systeem maken, waarin we God niets meer kunnen vragen en waarin God zelf niet meer vrij kan willen en handelen. Daartegenover zullen we mogen bedenken dat de werkelijkheid, waarin wij tot God spreken en Hij naar ons luistert, ook voor God een *open* werkelijkheid is. We kunnen zeggen dat Gods heilswil vaststaat en dat Hij Zijn plan volvoert, maar Hij doet dat niet zonder ons werkzame aandeel daarin. Wij zijn Gods partners en het is God niet om het even of wij aan Zijn wil gehoorzamen of daar tegen in gaan. Zo is het voor God ook niet om het even of wij tot Hem bidden of niet. Daarom ook moeten we zeggen dat ons gebed voor God mogelijkheden tot handelen opent die er zonder ons gebed niet zouden zijn. Dat hoort bij het wezen van Gods omgang met de mens; in die omgang is de mens geen marionet of automaat, maar Gods partner met zijn eigen verantwoordelijkheid" (21).

Hoe Gods handelen zich verhoudt tot het onze kan het best toegelicht worden met het beeld van de schaakgrootmeester.²² "God heeft en volvoert Zijn plan. Hij voorziet alle mogelijkheden, maar voor de voltooiing van Zijn plan moet Hij gebruik maken van en reageren op de zetten die er op het schaakbord van de

²² Dit beeld komt uit het boek van V. Brümmer, *Wat doen wij als wij bidden?*, Kampen 1985, 67.

werkelijkheid gedaan worden" (22). God speelt dus op onze acties in en wij op de zijne en Hij schept in het opeenvolgende gebeuren telkens nieuwe mogelijkheden. Wij moeten de werkelijkheid dus niet voorstellen als een eenmaal gemaakte film, die Hij afdraait, maar als een film die nu wordt opgenomen. Wij treden met Hem op in een live-programma, waar Hij de regie van heeft. Zo zijn wij met God onderweg en is Hij met zijn schepping op weg naar de voltooiing. En alles daarin telt mee: zijn plannen en daden, maar ook onze verantwoordelijkheid en gebed. Hiermee is tevens gezegd dat God onze gebeden hoort en verhoort door middel van de geschapen werkelijkheid. Hij handelt daar niet buiten om, Hij grijpt ook niet van buiten de schepping in.²³ En dit handelen van God laat zich niet in kaart brengen en nog minder op formule. Zo is het gebed een werkelijk samenspel van God en mens. God houdt Zich niet afzijdig, maar is naar zijn Wezen de Betrokkene die zijn beloften vervult. Dit betekent niet de vervulling van al onze wensen. Wij mogen vragen in ons gebed, maar respecteren daarin Gods vrijheid om anders te handelen dan wij vragen. Bidden is niet dwingen, bezweren of manipuleren. "In het gebed als vertrouwende omgang met God wordt ook het vragen geléerd, zowel met het oog op Gods wil en belofte als met het oog op ons inzicht en onze verantwoordelijkheid. Dat is de weg van het gebed als gave en opgave van de Geest" (23).

Zo komt men in het *vijfde hoofdstuk* toe aan het bidden om genezing zelf. Dat hoort bij het Koninkrijk en is een legitieme zaak: "Vanuit de bijbel gezien is het vanzelfsprekend dat wij om genezing mogen bidden. Het zou overbodig moeten zijn hiervoor argumenten te geven. Integendeel, vanuit bijbels perspectief zou juist het afzien van de dienst der genezing moeten worden beargumenteerd" (24). Dit wil echter niet zeggen dat deze dienst een herhaling van Jezus' optreden eertijds met zich meebrengt. Men veroorzaakt kortsluitingen wanneer men Jezus' genezingswerk direct overplaatst naar onze tijd, door aan te voeren dat de gemeente de volmacht daartoe heeft gekregen en de Geest dit werk continueert, daarbij uitgaande van teksten als Jakobus 5 en Hebréeën 13:8. Deputaten benadrukken het in hoofdstuk 2 gestelde: Jezus' genezingen worden voortgezet *onder de voorwaarden van de geschiedenis*. Dit houdt in dat men Jezus' bevrijdingsdaden in hun heilshistorische functie moet verstaan: zij willen Hem niet betuigen als wonderdoener, maar als Zoon van God. Bovendien wijzen zij vooruit naar zijn opstanding, in het licht waarvan ze achteraf ook zijn beschreven. Bidden met verwachting is God *vragen* om hulp en bijstand zonder Hem te willen dwingen. Bidden is ook *overgave*: men legt zich in Gods handen op weg naar zijn Koninkrijk. Bidden *heelt*: "In het gebed zoeken wij God en staan wij in gemeenschap met anderen, die onze zorg delen. In de ruimte van het gebed wordt ons bestaan gezuiverd, omdat we onze angst en schuld erin kunnen uitspreken. Dit alles is het werk van de Geest, die ons richt op God en Zijn verlossing van het kwaad. De mens wordt daarbij geraakt naar ziel, geest en lichaam. Het gaat immers om de heelheid en heling van de gehele mens, niet om een deel van zijn

²³ Hier worden wij herinnerd aan de visie van Parmentier. Zie hoofdstuk 4.8.

bestaan" (25). Bidden is ook het aanvaarden van *grenzen*: van onherstelbare beschadigingen, van het onomkeerbare verouderingsproces, van ongeneeslijke ziekten. "Het hoeft geen teken van zwakte te zijn, als we ons gebed richten op het ontvangen van kracht om onze ziekte te dragen. Daarmee wordt de ziekte nog niet tot iets goeds, en ook niet omgebogen tot een zegen. Ziekte hoort dan tot het lijden van de tegenwoordige tijd, waarover Paulus spreekt (Romeinen 8:18). Het gebed is dan een zucht van verlichting, waardoor het uitzicht op God blijft bewaard" (27).²⁴

Het gebed kan begeleid worden door handoplegging en zalving, zoals deze in bijbeltijd voorkwamen. De handoplegging is volgens de deputaten waardevol als zegenend gebaar. Zij vrezen veel minder een magische interpretatie van de kant van de zieke. Ook de zalving met olie behoort tot de mogelijkheden, die in Marcus 6:13 en Jakobus 5:13-18 wordt beschreven. Alleen ook hier geldt: wie hetzelfde wil doen als toen, moet het nu anders doen. De ziekenzalving staat in historische verbanden: de instructie van Jakobus beoogt de zieken naar de pastor te sturen in plaats van naar de heidense artsen van de Griekse god Asklepios. Déze achtergrond is weggefallen: de gang naar de dokter moet gemaakt. Daarnaast is de ziekenzalving "evenals de handoplegging, als gebaar en ritueel een zinrijk teken van het heil van God. De olie spreekt ook zonder woorden de taal van het geloof en de hoop. De woorden die de pastor bij de zalving van het voorhoofd of de handen kan gebruiken zijn bijvoorbeeld: 'Ik zalf u in de naam van de Vader en van de Zoon en van de Heilige Geest, opdat de helende genade van God u moge sterken naar geest, ziel en lichaam. Amen' " (28). Ook hier treft ons de onbevangenheid van de deputaten in vergelijking met het hervormde rapport, dat de ziekenzalving afwees uit beduchtheid voor magie.

In het *zesde hoofdstuk* komt de vraag aan de orde of van een gebed om genezing wonderen verwacht kunnen worden. Een wonder wordt puntig gedefinieerd als "een bijzondere gebeurtenis die bij een mens of een groep mensen verwondering, blijdschap en hoop wekt, en waarin het heilzame en reddende handelen van God wordt ervaren (...) Maar alleen in het geloof worden wonderen als tekenen van Godswege herkend en ervaren. Een wonder vraagt om herkenning" (29). Hiervan onderscheiden is een mirakel ofwel een wonder, dat sensatie oproept en vooral op het ongewone, miraculeuze is gericht. "Een mirakel slaat een gat in onze gewone ervaring, waarvoor vervolgens bewijzen gezocht worden" (29v.).

De deputaten wijzen het cessationisme af (d.w.z. de historische begrenzing van het wonder tot een bepaalde - bijbelse - tijd) en daarmee ook het te groffe oordeel van Calvijn hieromtrent. Wonderen kunnen nog steeds voorkomen. Men kan ze echter niet met wetenschappelijke objectiviteit vaststellen of bewijzen: ze dienen in het geloof herkend te worden en als wonder geïnterpreteerd. Anderzijds moeten we ons niet vertillen aan de bijbelse wonderverhalen. "We doen dat als we het

²⁴ Het valt op dat de deputaten hier geen zinspeling maken op de positieve waarden van het ziek-zijn, zoals het hervormde rapport wél doet door te wijzen op de zin, de levensbetekenis die uit het lijden kan voortkomen, zó dat het ziek-zijn tot zegen kan worden. Zie *Vragen rondom de gebedsgenezing*, 78v.

bijzondere van Jezus' persoon en werk uit het oog verliezen. Veel van zijn tekenen geschieden nog wel, maar anders. Sommige wonderen van zijn hand geschieden niet meer, maar hiervoor zijn soms andere in de plaats gekomen. We moeten niet verwachten of nastreven, dat de wonderen en tekenen van Jezus in onze tijd en cultuur precies zo herhaald worden" (31). Zo verdient het wonder een ruime omschrijving, die zich niet vastlegt op het spectaculair buitengewone, maar in ook minder opzienbarende gebeurtenissen Gods zorg en aandacht herkent.

In het laatste **hoofdstuk 7** worden enkele liturgische handreikingen gedaan, die in de dienst der genezing gebruikt kunnen worden, zoals een voorbeeld-orde van dienst en enige gebeden en zegenwoorden. Hieruit kunnen wij de bedoeling van de deputaten met dit geschrift afleiden:

1. De dienst der genezing is een aan de kerk gegeven opdracht, die in de loop der eeuwen op de achtergrond is geraakt, dan wel ontkend of vergeten, maar dankzij de CWN opnieuw onderkend en onder de aandacht is gebracht.
2. Zij doen de aanbeveling om deze opdracht als volgt te concretiseren: "deze diensten zouden op meer plaatsen gehouden moeten worden, bij voorkeur in oecumenisch verband; de opzet en leiding van deze diensten dient in handen van een team van voorgangers gelegd te worden; in deze diensten zijn de voorbede, de handoplegging en eventueel de zalving onderdelen van het samenkomen van de gemeente rond Woord en sacrament; deze diensten vragen om een theologisch en pastoraal nauwkeurig belijnd beeld van wat de Dienst der genezing is."²⁵

17.3.5 Conclusies

Wanneer wij deze brochure naast het hervormde rapport *Vragen rondom de gebedsgenezing* leggen, signaleren wij een belangrijke verschuiving in een aantal opzichten.

1. Een kerkelijke 'dienst der genezing' wordt nu erkend als zijnde een specifieke *opdracht*, welke voortvloeit uit de zendingsopdracht van Christus. Deze dienst is ingebed in de dienst van Woord en sacramenten en krijgt gestalte in een liturgische vorm bij de dienst der gebeden, waarin persoonlijke voorbede, handoplegging en ziekenzalving kunnen plaatsvinden. Een dergelijke dienst kan zo nodig ook aan huis of in het ziekenhuis worden gehouden.

Dit is een doorbraak ten opzichte van het hervormde rapport. Van invloed op deze ontwikkeling is geweest het oecumenische rapport van de Christian Medical Commission van de Wereldraad van Kerken *Health, Healing and Wholeness* uit 1989, dat aan de kerk een helende functie toekent in een ontwrichte samenleving. De zaak van de genezing wordt hier in een mondiale context geplaatst.

2. Deze dienst der genezing is geworteld in *Jezus' verkondiging van het Koninkrijk* in prediking en daden van genezing. Bij het Koninkrijk, dat gekomen is én komt, hoort de heelheid van het leven en dit mag dan ook worden toegespitst

²⁵ Zie noot 3, Bijlage 17 Emmen, 141.

in het gebed om genezing. Hiermee wordt het cessationisme afgewezen. Deze specifieke dienst ligt verankerd in de opstanding en verhoging van Christus: Hij leeft en zet zijn werk voort door middel van de gemeente.

3. De deputaten *waarschuwen echter tegen een duplicering* van het genezingswerk van Christus. Jezus' missie stond in een *bijzonder heilshistorisch kader*.²⁶ De dienst der genezing vindt daarom plaats 'onder de voorwaarden van de geschiedenis', naast en in aanvulling op het algemene medische werk, dat ook een - zeer belangrijk - werk van de Geest is. De Schepper-Geest, die door de paasoverwinning van Christus nieuwe ruimte in ons krijgt, richt ons bidden naar de toekomst van God en naar tekenen van zijn Koninkrijk. Hij kan doorbraken van heil en heling geven. Hij zet dit genezingswerk voort met inschakeling van de gemeente binnen de grenzen van de voorlopigheid. Binnen deze voorlopigheid echter is een onomkeerbaar proces van veroudering gaande, zodat in *déze* bedeling doden niet meer opstaan.

4. Binnen de dienst der genezing valt de nadruk op *het gebed*, niet op de begeleidende vormen van handoplegging en zalving. Het gebed is zowel gave als opgave van de Geest: wij mogen bidden om genezing, enerzijds met overgave en verwachting, en anderzijds de resultaten aan God overlatend. Het heeft ook *zín* om te bidden, want God doet wat met onze gebeden. Zijn program met de wereld en met ons mensen ligt in hoofdlijnen - niet in details - van tevoren vast. De brochure pleit voor een open Godsbeeld en een open heilsgeschiedenis: Hij voert doelgericht zijn plannen uit met ons mensen en met deze wereld en beschikt daarbij over vele mogelijkheden in een open werkelijkheid.

²⁶ Vgl. hoofdstuk 3.3.1 noot 11 en de opvatting van B. Wentsel.

17.4 DE CWN-WERKGROEP 'LICHAMELIJKE GENEZING'

Wij geven een beknopt overzicht van de activiteiten van een onderzoeksgroep *lichamelijke genezing*, die van 1995-2000 binnen de CWN actief is geweest. Werpen de activiteiten van deze groep enig licht - in systematische zin - op (lichamelijke) genezing?

De werkgroep werd op 27 maart 1995 opgericht na een CWN-studiedag over "Genezing, in wiens naam?". Zij was oecumenisch van opzet en bestond uit tien leden uit de protestantse, oud-katholieke en rooms-katholieke kerken, die allen actief waren in het conventiepastoraat. Aanleiding tot de vorming was de constatering dat er in de afgelopen jaren meer aandacht uitging naar innerlijke genezing dan naar lichamelijke heelwording; verder dat er een grote belangstelling bestaat voor populaire genezers zoals Jomanda, die zich voorheen bewoog op het terrein van lichamelijke genezing; en tenslotte dat er veel interesse bij christenen is voor alternatieve geneeswijzen.

Als doelstelling werd geformuleerd: "'De onderzoeksgroep houdt zich in de komende tijd bezig met de specifieke vraag naar lichamelijke genezing.' De vraagstelling in dit verband is: Hoe kunnen wij komen tot een methodisch handelen waardoor niet alleen mensen met een spontane gave van genezing, maar ook zij die zich geroepen voelen tot de bediening van genezing, maar die zich om verschillende redenen geremd voelen om deze bediening te ontvangen, kunnen komen tot een bediening tot genezing, binnen de door de Geest vervulde gemeenschap?"¹ Vooropgesteld werd dat er geen alternatief geboden zou worden voor regulier medisch handelen. Men kwam zo tot een werkplan in drie verkenningrichtingen:

- a) binnenchristelijke methoden om te komen tot lichamelijke genezing;
- b) niet-specifiek christelijke methoden van genezing, waarin de handoplegging centraal staat, met de vraag of wij daarvan kunnen leren;
- c) niet-specifiek christelijke methoden van genezing, die door mensen binnen het christelijke "circuit" worden beoefend, met het doel deze te toetsen op hun verenigbaarheid met het christendom, en de vraag hoe dat getoetst moet worden.²

De werkgroep is dus vijf jaar bezig geweest, waarbij de grootste vooruitgang geboekt is op punt a. Het gaat met name om kennisname en beoefening van het zgn. 'soaking prayer' (doordrenkend gebed), geïntroduceerd door de Amerikaanse ex-priester Francis Macnutt. Hij was in 1980 in Nederland en schrijft hierover in zijn boek *De macht van het gebed*.³ Kenmerkend voor deze gebedsvorm is dat ze met handoplegging gepaard gaat en "er veel tijd ingeruimd wordt om stil te zijn, te bidden zonder woorden, vanuit een diepe, meditatieve gerichtheid op en stille verwachting van de Heer. Men beseft daarbij dat genezing een groeiproces is en

¹ M.F.G. Parmentier, "De CWN-werkgroep 'lichamelijke genezing'", in: *BCT*, nr. 40, Ignatius van Antiochië 1997, 45.

² J. de Jong, "Verslag van de studie- en werkgroep lichamelijke genezing van de CWN", in: *BCT*, nr. 46, Caecilia 2000, 40.

³ Francis MacNutt, *De macht van het gebed*, Laren 1978, 35.

tijd nodig heeft, ook tijd van bidden. Soms ervaren de bidders of/en de confident onder het gebed een zekere warmte of tinteling, die de indruk geeft dat er op dat moment een stukje genezing plaatsvindt, wat achteraf ook zo blijkt te zijn."⁴ Macnutt vergelijkt het zelf met bestraling of röntgentherapie: het zieke lichaamsdeel wordt middels het gebed onder de bestraling van Gods genezende kracht gehouden. Naarmate men dit langer doet en volhoudt, worden er meer zieke cellen gedood en vinden er stukjes lichamelijke genezing plaats. Voor een dergelijk gebed dient men dus de tijd te nemen, maar het lijkt, blijkens opgedane ervaringen van de werkgroepleden, bij de zieken inderdaad vruchten af te werpen zoals warmte, rust en meer energie. Het werkt dus wel niet zo revolutionair als bij MacNutt, maar er gaat toch ontegenzeggelijk een positieve invloed van uit.

Vanaf 27 juni 1998 is de werkgroep in tweeën gesplitst: mensen die meewerkten aan dit doordrenkend gebed vormden de werkgroep lichamelijke genezing (WLG), en zij die lezend en reflecterend onderzoek deden de studiegroep lichamelijke genezing (SLG).

Het onderzoek van niet direct christelijke methodes (punt b), die zich bedienen van handoplegging, was gericht op Therapeutic Touch, Healing Touch en Reiki. Deze vormen van genezing vertonen alle een min of meer gemeenschappelijk, doch van het christendom afwijkend, mensbeeld waarin het geloof in een universele levensenergie een bepalende rol speelt. Zowel over de werkwijze van Jomanda als over de handopleggingsmethode Reiki zijn vanuit het CWN-bestuur persverklaringen in veroordelende zin uitgegaan.⁵

Binnen de werk- en studiegroep lichamelijke genezing heeft de discussie over het hagedisprincipe van Parmentier en de voortgaande studie hiervan een aantal interessante uitkomsten opgeleverd betreffende de invloed van psychosociale factoren op het lichamelijke welzijn. De onderzoeken van H. Benson, naar wie Parmentier verwijst in zijn boek,⁶ zijn op dit gebied richtinggevend. Maar naast het kennelijk verbazingwekkende zelfgenezende vermogen van de mens blijft de vraag "of er daarnaast nog andere, *subtiële 'energieën' of krachten* zijn die genezingbevorderend werken. Deze vraag kan de wetenschap nog niet met zekerheid beantwoorden."⁷

Hiernaast werden de resultaten van enige decennia van parapsychologisch onderzoek gelegd. Hieruit bleek "dat mensen hun omgeving op een directe, maar voorsnog onbekende wijze beïnvloeden. Er is een zwakke invloed aangetoond zowel op levenloze materie (op toevalsprocessen) als op de fysiologie van biologische systemen en van andere mensen (psychokinese). Daarnaast kunnen

⁴ J. de Jong, a.a., in: *BCT*, nr. 46, 41-42.

⁵ Over *Jomanda*: "De CWN-persverklaring over Jomanda", in: *BCT*, nr. 36, Willibrord 1995, 40-41; over *Reiki*: "Verklaring CWN-bestuur over 'Reiki'", in: *BCT* nr. 46, Caecilia 2000, 51-53.

⁶ Martien Parmentier, *Heil maakt heel*. De bediening tot genezing, Zoetermeer 1997, 32.

⁷ J. de Jong, a.a., in: *BCT* nr. 46, 46. Hier wordt overigens verwezen naar een ander artikel van J. de Jong: "Daar was kracht om te genezen - I, Wie geneest, wat geneest?". Uitwerking van een college over 'religie en genezing' in het kader van de postacademiale leergangen van de Faculteit der Godgeleerdheid aan de Vrije Universiteit op 9 februari 1998, in: *BCT*, nr. 43, Ansfried 1999, 35-47.

mensen soms gedachten of beelden van en inzichten over anderen opvangen, zonder dat zij in de buurt zijn (telepathie). Vermoedelijk werkt de intentie tot genezen van de arts of genezer, tegelijk met de verwachtingsvolle houding en gedachten van de verpleegkundigen en anderen in de omgeving van een patiënt, behalve langs bekende communicatieve kanalen, ook langs een verborgen weg direct in op het onderbewuste van de patiënt en zo in positieve zin op zijn immuunsysteem. Er is in ieder geval voldoende reden om rekening te houden met een reële paranormale bijdrage aan genezing door zowel alle alternatieve als reguliere geneeswijzen."⁸

Wat punt c van de doelstelling betreft - christenen met natuurlijke 'paranormale' genezingsgaven -, kwam de werkgroep tot de conclusie dat aan dergelijke gaven ook negatieve aspecten kunnen kleven, die zelfs onverwachte (andere) klachten bij de patiënt kunnen oproepen. Men komt tot de volgende aanbeveling: "Een aanzienlijke periode van zich onthouden van het gebruik van de gave, en regelmatige geestelijke gesprekken met een op dit punt ervaren pastor, blijkt een goede weg te zijn tot het zuiveren van de gave en om deze innerlijk van harte in dienst te stellen van de Heer als gever van de gave."⁹

Alles overziende komt men vanuit de twee werkgroepen tot de belangrijkste gevolgtrekkingen:

1. Door middel van het 'doordrenkend gebed', met de hele context van liefdevolle aandacht voor de zieke, met geduld en positieve verwachting, kunnen genezende hulpbronnen worden aangeboord.
2. Er liggen enkele overeenkomsten ('contextuele parallellen') tussen dit gebed en paranormale geneeswijzen.
3. Deze laatste werken echter principieel vanuit een voor het christendom vreemd beeld van mens en kosmos, alsmede vanuit een te manipuleren geneeskrachtige, goddelijke energie.
4. Daarom zullen "handbewegingen anders dan als stille handoplegging of zegenend gebaar niet dienstig zijn." In de kerk hoeft men in dat opzicht geen leentjebuur te spelen.
5. De kerk als geheel, mits als levende gemeenschap, beschikt over een rijkdom aan helende mogelijkheden waarbinnen de dienst der genezing kan plaatsvinden.

Met het oog op ons onderzoek kunnen wij de betekenis van het bovenstaande aldus formuleren:

de werkgroep lichamelijke genezing (WLG) heeft zich voornamelijk gericht op de pneumatologische betekenis van het doordrenkende gebed *in de mens*. De studiegroep lichamelijke genezing (SLG) heeft haar onderzoek toegespitst op de

⁸ J. de Jong, a.a., in: *BCT* nr. 46, 47. Zie over deze materie het vervolgartikel van J. de Jong: "Daar was kracht om te genezen - II, Wonderlijke krachten?". Uitwerking van het tweede deel van een college over 'religie en genezing' in het kader van de postacademiale leergangen van de Faculteit der Godgeleerdheid aan de Vrije Universiteit op 9 februari 1998, in: *BCT*, nr. 44, Callistus 1999, 17-44.

⁹ J. de Jong, a.a., in: *BCT* nr. 46, 47.

verborgen krachten *in de schepping* (de Geest in de schepping). Deze onderscheiden studievelden corresponderen met de twee aspecten van het hagedisprincipe, dat uitgaat van het zelfgenezende vermogen in de mens, én de eventueel verborgen andere krachten (die betrekking hebben op de schepping en/of kruis en opstanding - eschatologisch), welke echter (nog) niet verifieerbaar zijn.

DEEL V: SAMENVATTING, CONCLUSIES EN AANBEVELINGEN

18.1 SAMENVATTING

In de tussenbalans van hoofdstuk 8 noemden we enige dogmatische thema's, die de woordvoerders van de charismatische vernieuwing uitgewerkt hebben ter onderbouwing van de dienst der genezing. Wij vergelijken die uitkomst nu met wat we bij de theologen uit de hervormd-gereformeerde traditie in deze aandachtsvelden hebben gevonden, en wijzen op het volgende.

1. De charismatische beweging vraagt meer *ruimte voor de Geest*. In de gereformeerde theologie is daar systematische aandacht voor, o.a. bij Kuyper (in zijn *Het werk van den Heiligen Geest*) maar ook bij Bavinck (als toegepaste christologie) en Berkouwer. Toch vangt men niet de volle wind van de Geest als gevolg van o.m. het cessationisme - die de bijzondere gaven van de Geest, waaronder die van genezing, beperkt tot de tijd van Jezus en de apostelen - én de fixatie op de heilsorde en de verzoening.

In de hervormde traditie liggen er op dit punt meer openingen. Gunning en Van Ruler wijzen op de actuele betekenis van de charismata, waarbij Gunning bovendien aandacht schenkt aan de nieuwe lichamelijkheid, die opbloeit uit de heiliging. Noordmans zou men een theoloog van de Geest kunnen noemen vanwege het eigen gezicht van de Geest als Vertolker van Christus. Berkhof komt de charismatische (en pinkster-)beweging wel zeer tegemoet door, in navolging van Barth, een derde element in de wedergeboorte aan te wijzen.

2. Vertegenwoordigers van de charismatische vernieuwing weten zich geïnspireerd door de notie van de (*zich realiserende*) *eschatologie*. In de oude gereformeerde theologie is de eschatologie echter niet meer dan het slothoofdstuk van de dogmatiek of het eindpunt van de verbondsgeschiedenis. In de hervormde theologie onderkennen Gunning, Noordmans en Van Ruler het belang van de eschatologie voor de hele dogmatiek, al deinzen de meesten (met uitzondering van Gunning) terug voor een aanvankelijke realisering van het eindtijdelijke heil.

3. Over de *aanwezigheid van de Geest in de schepping* bestaat in het algemeen overeenstemming tussen de charismatische vernieuwing en de hervormd-gereformeerde theologie. Men wijst op het werken van de Geest in de algemene openbaring in de vorm van bijzondere gaven. Gunning gaat hier ver in wanneer hij stelt dat door de schepping de mens aangelegd is op groei naar een geestelijk lichaam, tot een lichaam der heerlijkheid.

4. Wat de *christologie* betreft wijzen theologen van de charismatische vernieuwing met name op de genezingen van Jezus. Maar ook Kuyper heeft daar al aandacht voor. Gunning bouwt zijn theologie op in de richting van een christologische antropologie, Noordmans mediteert diepgaand over het genezende werk van Christus en Van de Beek schrijft een boek over de mogelijkheid van wonderen (van genezing) in deze tijd. Maar geen van allen trekt het genezingsmandaat van Christus in de richting van een dienst der genezing vanwege de kerk.

5. Inzake de kwestie van de *voorzienigheid* stellen vertegenwoordigers van de

charismatische vernieuwing zich uiterst kritisch op tegenover zondag 10 van de Heidelbergse Catechismus. Kuiper daarentegen is er een pleitbezorger van. Weliswaar pleit hij ervoor om zich te laten inenten tegen bijvoorbeeld pokken, maar hij legt bij het daadwerkelijk oplopen van deze ziekte toch ook een rechtstreeks verband met de wil van God: ziekte komt uit de hand van de hemelse Vader en het is zaak om zich te conformeren aan zijn wil. Het gebed staat de gelovige ten dienste van deze afstemming. Ook iemand als Noordmans stelt dat ziekte rechtstreeks te maken heeft met een bijzondere verkiezing van Godswege.¹ Latere theologen als Berkouwer nuanceren deze visie. En een nieuwe generatie tekent openlijk protest aan tegen ziekte, als komend uit de hand van God. Naast de medische techniek is het gebed in geestelijk opzicht een wapen in de strijd tegen ziekte, dat opgenomen moet worden. Berkhof, maar vooral ook Van de Beek effenen in dit opzicht nieuwe wegen.

6. Het is interessant om te zien in hoeverre men lichamelijke genezing in de hervormd-gereformeerde reflectie theologisch waardeert. Dan ontstaat het volgende beeld.

A) In de *gereformeerde theologie* (deel II) blijft genezing van het lichaam als theologisch gebeuren onderbelicht en komt het lichaam praktisch alleen in de scheppingsleer ter sprake bij de behandeling van de mens als beeld Gods. Kuiper bestudeert wel de genezingwonderen van Jezus en in zijn leer van de Heilige Geest wijdt hij een uitvoerige bespreking aan de geestesgaven waaronder de 'gave der genezing'. Maar voor het overige is het lichaam voorwerp van diaconale zorg. Bavincks belangstelling gaat voornamelijk uit naar de ordo salutis. De heelwording van het lichaam is verte-perspectief en wordt meegenomen in de algehele eschatologische vernieuwing aan het eind der tijden. Dit is een vrij algemeen heersende opvatting. Berkouwer ageert wel tegen de spiritualisering van het evangelie - de bijbelse boodschap is er voor de hele mens inclusief zijn lichaam -, maar zijn blik is hoofdzakelijk op de verzoening gericht. *Genezing wordt door allen meegenomen in het algemene werken van de Geest in de wereld en verder in de medische zorg als objectief werk van de verhoogde Heer.*

B) In deel III blijkt dat ook bij de door ons onderzochte *hervormde vertegenwoordigers* het lichaam in de luwte van de reflectie blijft. Noordmans heeft wel oog voor de noden van het lichaam naast die van de geest: er is een evangelie der armen naast dat van de zondaren. Maar in zijn pneumatologie trekt hij deze lijn niet door naar een specifieke aandacht voor dat lichaam. De grote uitzondering is Gunning, die met zijn gedachte van de verheerlijkte lichamelijkeheid aan het lichaam in de heiliging het volle pond geeft. Daarmee is hij een voorloper van de charismatische vernieuwing. Maar hij blijft een uitzondering. Bij anderen (zoals Van Ruler) vinden we wel aanzetten - het lichaam als schepselmatige categorie wordt hoog gewaardeerd en de charismata worden erkend - maar het komt niet tot een theologische uitwerking van genezing. Genezing hoort thuis in de sfeer van de medische zorg, die vrucht is van het algemene werken van de Geest in de schepping. Berkhof betitelt de vervulling

¹ Zie hoofdstuk 13.3.2 noot 13.

met de Heilige Geest als het derde element in de wedergeboorte, maar hij verbindt dit element niet nadrukkelijk met (lichamelijke) genezing. Ook nadert hij de charismatische positie door nadruk te leggen op de betekenis van de Geest als een voorschotservering, maar ook deze wordt niet duidelijk verbonden met het lichaam. Van de Beek laat in principe ruimte voor (lichamelijke) genezing, als pneumatologische realisatie van het in Christus gegeven heil, als lichtflits van het Koninkrijk. Dit lichtsignaal wordt echter overschaduwd door de vele kruiservaringen van lijden en dood die we in de wereld opdoen.

7. Van de kant van kerkelijke synodes (deel IV) zijn reacties uitgegaan, aanvankelijk naar aanleiding van de genezingscampagnes in de jaren vijftig. Deze reacties zijn in het algemeen als zeer terughoudend te kwalificeren. Men erkent wel dat de belangstelling voor 'gebedsgenezing' en de behoefte aan applicatie van het evangelie op het lichaam 'onbetaalde rekeningen van de kerk' zijn, maar bijbels-theologisch en dogmatisch houdt men vast aan de verzoening als de focus van de bijbelse boodschap en aan het kruis als kenmerk van deze bedeling. Verder ziet men bijbels-theologisch en praktisch-theologisch geen aanleiding te spreken van een bijzondere dienst der genezing. Dit is bijvoorbeeld de strekking van het hervormde rapport *Vragen rondom de gebedsgenezing* uit 1959, waarin de invloed van P.J. Roscam Abbing aanwijsbaar is.²

Vanuit de gereformeerde synode komen in de jaren tachtig gesprekken op gang tussen deputaten en vertegenwoordigers van de CWN, die resulteren in de brochure *De kerk als helende gemeenschap* uit 1992. In dit rapport wordt de bediening tot (lichamelijke) genezing wel meer gehonoreerd als een wezenlijk aspect van de bijbelse verkondiging, wat ook praktisch-theologisch tot uitdrukking dient te komen.

18.2 CONCLUSIES

Wanneer wij het geheel overzien van de visies binnen de kerken op de dienst der genezing, menen wij een viertal conclusies te kunnen trekken, namelijk:

1. *dat er dogmatisch gezien - met name in de afgelopen dertig jaar - een ontwikkeling gaande is in de richting van een groeiende openheid voor de dienst der genezing, zoals ontwikkeld binnen de CWN.* Binnen de hoofdstroom van de theologie gaat deze openheid terug op een nieuwe belangstelling voor de pneumatologie: voor meer ruimte voor de Geest in de kerk temidden van een gesecculariseerde cultuur, voor de charismata, voor de genezende krachten in de schepping en voor de eschatologie.

² Vgl. ook de volgende typerende uitspraken uit dit rapport: "Het reformatorisch Christendom heeft steeds het Kruis centraal gesteld, ook al vergat zij niet enerzijds de Incarnatie, de natuur, waar Rome zo bij aansluit, noch anderzijds de Opstanding, de verlossing, waar het Grieks-Catholicisme zo de nadruk op legt" (78). En: "(...) geven de Kerk toch geen aanleiding tot het instellen van steeds meer afzonderlijke 'diensten'. Dit zou zonder twijfel leiden tot versplintering der Verkondiging en afleiden van het hart van het Evangelie, waardoor al het andere leven ontvangt: de vergeving der zonden" (198). Zie ook onze eerste conclusie in 17.2.8.

2. Verder stellen wij vast dat bij de door ons onderzochte theologen in de hervormde en gereformeerde traditie *genezing gewoonlijk wordt meegenomen in de algemene, positieve waardering van de ontwikkeling der medische wetenschap als een gave van de Geest, maar niet in het bijzondere, heiligende werk van de Geest in de gelovige en diensgevolge niet of nauwelijks deel uitmaakt van de verkondiging*, met uitzondering van Gunning. Bij theologen van de charismatische vernieuwing is dit - in reactie - wél het geval. Daar stelt men dat heling wezenlijk deel uitmaakt van de beloften van het evangelie. Men wijst hiervoor op het genezende werk van Jezus als Messias van Israël en als verhoogde Heer, op zijn zendingsoverdracht en op het leven in de vroeg-christelijke gemeente. Verlossing in Christus houdt volgens hen dus in vergeving én genezing. Op het laatste mag een beroep worden gedaan als een voorschot op de komende en totale genezing bij de voltooiing van het Koninkrijk aan het eind der tijden.

3. In de theologie van bijv. Kuyper, Bavinck, Berkouwer, Noordmans en in mindere mate Van Ruler is het evangelie van het Koninkrijk doorgaans samengevat in en geconcentreerd op *de vergeving* (of: de verzoening, wedergeboorte of rechtvaardiging) en daarmee niet op de lichamelijke kant van de mens. Bij deze concentratie worden a) de genezingswonderen van Jezus als secundair beschouwd ten opzichte van zijn verkondiging; b) en/of wordt enige vorm van dispensationalisme ten opzichte van de geestesgaven gehandhaafd; c) en/of wordt de door de charismatische beweging veronderstelde volmacht van de gemeente inzake genezing afgezwakt of ontkend. Het hervormde rapport *Vragen rondom de gebedsgenezing* is exemplarisch voor deze op de verzoening gefixeerde theologie.

De besprekingen van de Deputaten voor Contact met de CWN van de Gereformeerde Kerken in Nederland in opdracht van de synode hebben geleid tot een kentering in de theologische reflectie en tot meer aandacht voor het genezende aspect van de heiliging als wezenlijk behorend bij de bijbelse verkondiging, wat zijn neerslag gevonden heeft in de brochure *De kerk als helende gemeenschap*.

4. Wij constateren ook dat de in 1 en 3 genoemde hernieuwde belangstelling voor de dienst der genezing:

- a) in de *gereformeerde synode* geleid heeft tot een oriënterende en diepgaande theologische gedachtenwisseling, welke resulteerde in een voorzichtige aanbeveling van de dienst der genezing;³
- b) in de *hervormde synode* sinds het verschijnen van het rapport *Vragen rondom de gebedsgenezing* geen voortgezette studie noch enige bijstelling van het in het rapport ingenomen standpunt heeft plaatsgevonden;
- c) op synodaal niveau uiteindelijk (nog) niet heeft geleid tot een aanbeveling van de dienst der genezing in het kerkelijke pastoraat; en dat daarmee de onder 1 genoemde dogmatische ontwikkeling niet echt in het kerkelijke leven doordringt.

³ Zie 17.3.3, de laatste alinea.

Wij betrokken in onze vraagstelling in hoofdstuk 6 drie relatiesamenhangen. Vanuit deze drie invalshoeken kunnen wij nog de volgende gevolgtrekkingen maken.

1. Wat betreft *de relatie schepping, ziekte en zonde*.

Alle woordvoerders in ons onderzoek hebben *positieve aandacht voor het lichaam*. Bij niemand ontdekken wij een marcionitische geringschatting of onderwaardering. De waardering voor het lichaam komt expliciet ter sprake in de scheppingsleer bij de locus van het beeld Gods, en verder ook in de eschatologie bij de wederopstanding van het vlees.

Ook wijzen allen (uitgezonderd Kraan) op de genezende krachten binnen de schepping als gevolg van de algemene werkzaamheid van Gods Geest in de wereld. Er is een opmerkelijke gelijkenis tussen de werking van de 'gemeene gratie' van Kuyper en het hagedisprincipe van Parmentier. Er ligt op dit punt een overeenkomst tussen de gereformeerde theologie en die van de charismatische vernieuwing.

De meeste oudere theologen voeren *ziekte* terug op de zonde: zij is in directe of indirecte zin een gevolg van een al dan niet historisch opgevatte zondeval. Er ligt een verborgen samenhang (zo Kuyper, Bavinck, Gunning, Noordmans, Van Ruler, Berkouwer, maar ook Kraan en Paul). Berkhof heeft in dit opzicht een wissel omgezet door het verschijnsel ziekte uit de zondeleer te lichten en in de schepping te verankeren onder de noemer van de voorlopigheid: pijn, lijden, ziekte en afbraak horen bij het groeiproces van deze wereld op weg naar het Koninkrijk. Het lichaam wordt dus niet zonder meer meegenomen in de zondeval. Van de Beek, Verhoef, Parmentier en Suurmond gaan voort in dit spoor.

Tenslotte constateren wij dat binnen de CWN Verhoef, Parmentier en Suurmond - en in hun spoor ook Veenhof - meer nadruk leggen op de werkzaamheid van *de Geest in de schepping* dan bijvoorbeeld Kraan. Dit komt uit in een positieve beoordeling van paranormale gaven als scheppingstalenten, die door de Geest als charismata in dienst kunnen worden genomen. Kraan en Paul echter leggen een veel zwaarder accent op de scheur die door de schepping loopt vanwege de zonde. Paranormale gaven staan bij hen per definitie in een kwaad daglicht als behorend bij de chaosmachten. Natuur en genade staan haaks op elkaar. De helende krachten van het Rijk werken vanuit het einde - eschatologisch-pneumatologisch - op het lichaam in.

2. Wat betreft *de relatie eschatologie en pneumatologie*.

Opmerkelijk is dat in de concepties van de meeste hervormde en gereformeerde theologen (lichamelijke) genezing veelal niet meegenomen wordt in het *bijzondere heiligingswerk van de Geest in het leven van de gelovige* (Kuyper, Bavinck, Noordmans, Van Ruler, Berkouwer, Berkhof). Zij vatten de heiliging vooral geestelijk-ethisch op in de zin van geloofsgheoorzaamheid: het leven in de dankbaarheid en het leven uit de geschonken gerechtigheid van Christus. Het lichaam wordt daarbij buiten beschouwing gelaten. Sommige theologen spitsen deze heiliging toe op de politieke en culturele sectoren van het maatschappelijk leven (o.a. Van Ruler), of op de deelname aan de strijd van de Geest voor de

gerechtigheid en een betere wereld (o.a. Berkhof). In de gereformeerde theologie wordt het lichaam overgelaten aan de werkzaamheid van de 'gemeene gratie' (Kuyper), terwijl de ziel of geest van de mens deelt in de particuliere genade. De ontwikkeling van de medische wetenschap en gezondheidszorg wordt algemeen gezien als een objectief werk van de Geest in de schepping en ook als een werk van de verhoogde Christus. De definitieve uitbanning van ziekte en de volkomen gezondheid worden in een eindtijdelijk perspectief geplaatst.

Een theoloog in ons onderzoek, die genezing wél meeneemt in het heiligingswerk van de Geest en dit beschouwt als een vrucht van het verlossingswerk van Christus, is Gunning. Hem valt de eer te beurt hiervoor oog te hebben gehad en dit als eerste systematisch in zijn theologie te hebben verwerkt door middel van de notie van de vernieuwde en verheerlijkte lichamelijkeheid. Uiteraard hebben opwekkings- en pinksterbewegingen in Engeland, Amerika en ook in Nederland hier altijd al oog voor gehad, ook in Gunnings tijd. Maar Gunning was in de universitaire Nederlandse theologie wat dit betreft een eenzame en vroege voorloper. Via Van Ruler, die het eschatologisch karakter van de Geest benadrukt, loopt het erfgoed van Gunning door naar Kraan en de charismatische beweging, die het helende werk van de Geest praktisch-theologisch onderbrachten in een 'dienst der genezing'.⁴

Verder stellen wij vast dat in navolging van Gunning en Van Ruler theologen zoals Kraan, Verhoef en Suurmond *de eschatologie en de pneumatologie samentrekken*: de Geest is een eschatologische macht en werkt vanuit het einde naar het einde toe. Eveneens verwerken zij een zich realiserende eschatologie in hun theologie en leggen minder de nadruk op de voorlopigheid van deze bedeling. Het beeld van D-day en V-day (O. Cullmann) is illustratief voor deze verhouding tussen het 'reeds' en 'nog niet'. Charismatische vernieuwingstheologen van met name de eerste generatie, zoals Kraan, staan ook een theologia gloriae voor, waarin het heilsfeit van Pasen absoluut dominant is voor deze bedeling. In de charismatische vernieuwing wijst men in het algemeen sterker op het plus van de opstanding als eschatologisch gebeuren in deze gebroken wereld.

3. Tenslotte komen wij ten aanzien van de *verhouding gebed en wonder* tot de volgende conclusies. De theologen van de charismatische vernieuwing in Nederland hebben bijgedragen aan de ontwikkeling van een *dynamischer Godsbeeld*, dat zijn uitdrukking vindt in een levendige, verbondsmatige omgang van God en mens in het gebed om genezing. In het vroegere, meer statische Godsbeeld werden de handelingen van God en de mensen alsook de gebeurtenissen in de wereld teruggevoerd op een vastliggende providentia. Het gebed diende om zich af te stemmen op de onbewegelijke en verborgen raad en wil van God (Kuyper, Bavinck), waarbij men zich beriep op zondag 10 van de Heidelbergse Catechismus.

Berkhof en Van de Beek hebben door hun visie op het gebed in algemene zin bijgedragen aan een beweeglijker gebedsomgang met God. Vooral Van de Beek

⁴ Zie hoofdstuk 13.1 noot 1.

vertolkt, vanuit de algemene ervaring van het lijden, op indringende wijze de waarom-vraag en komt zo tot een eigen, aan de dienst der genezing parallel lopende 'dienst van het Kyrie'. De gemeente heeft hier de protestgestalte van Job en die van de weduwe uit Lucas 18, en roept 's zondags in haar liturgie om recht en om ontferming over de nood van de wereld.

Zouden wij mogen zeggen dat charismatische vernieuwingstheologen *ontvankelijker zijn voor het wonder* van bijvoorbeeld lichamelijke genezing? In alle voorzichtigheid neigen wij naar een bevestigend antwoord, mits bij hen a) het zwaartepunt in deze bedeling niet op het kruis, maar op de opstanding ligt zoals bij Kraan; en b) in zoverre zij een zich realiserende eschatologie voorstaan (Gunning, Kraan, Verhoef, Suurmond).

Uiteraard hangt het er ook van af wat men onder een wonder verstaat. Op dat punt menen wij in ons onderzoek een verschuiving te kunnen constateren en wel in tweeërlei opzicht. Oudere gereformeerde theologen (zoals Kuyper, Bavinck en ook Berkouwer) grenzen de bijbelse wonderen af van latere tijden, meer of minder beïnvloed als zij zijn door het cessationisme. Theologen van de charismatische beweging stellen de mogelijkheid van wonderen weliswaar 'onder de voorwaarden van de geschiedenis', daarmee doelend op de uniciteit van het optreden van Jezus enerzijds en op de ontwikkelingen in de medische wetenschap anderzijds, maar toch minder dispensationalistisch. Verder zien wij in het algemeen dat men ervan uitgaat dat eventuele wonderen schepselmatig bemiddeld zijn (Parmentier): God grijpt niet meer in van boven of van buiten zijn schepping, maar opent onvermoede krachten of mogelijkheden binnen die schepping, waardoor er gebeurtenissen plaatsgrijpen die verbazing, blijdschap en hoop oproepen en die als een wonder geïnterpreteerd worden.

18.3 GRENZEN IN HET GESPREK TUSSEN WOORDVOERDERS VAN DE CHARISMATISCHE VERNIEUWING EN DE PROTESTANTSE KERK IN NEDERLAND

In de ontmoeting tussen theologen van de charismatische vernieuwing en de hervormd-gereformeerde theologie (PKN) zijn er o.i. enige knelpunten ofwel zaken die niet bespreekbaar zijn, theologische grenspalen die men niet kan negeren. Vanuit ons onderzoek wijzen wij op de volgende thema's die gevoelig liggen, ten eerste in de charismatische vernieuwing en vervolgens in de hervormd-gereformeerde theologie.

18.3.1 Voor *theologen van de charismatische vernieuwing* ligt er ten aanzien van de *pneumatologie* een grens als het gaat om het cessationisme. Zij zullen zich op bijbels-theologische en dogmatische gronden blijven verzetten tegen de opvatting dat de charismata (o.a. van genezing) slechts voor de apostolische tijd golden. Ook dienen zij een gravamen in tegen elke pneumatologie die het heilingswerk niet op het lichaam durft of wil toepassen.

Wat betreft de *christologie* verweert men zich tegen de mening dat Jezus' opdracht tot genezing in Matteüs 10 en 28 slechts op de discipelen gericht was en geen blijvende opdracht inhield voor de kerk. En ook dat Jezus' genezingen secundair

waren - begeleidende tekenen - ten opzichte van zijn verkondiging.

Voor theologen van de charismatische vernieuwing is het verder volstrekt ondenkbaar dat de *eschatologie* slechts een sluitstuk is van de dogmatiek of een afronding van de verbondsgeschiedenis. Zij is integendeel een allesdoordringend beginsel, dat alle dogmatische stukken richting en stuwung geeft. Van kerkelijke zijde zal er op zijn minst enige ontvankelijkheid moeten zijn voor de notie van een zich realiserende eschatologie.

Tenslotte kan de charismatische beweging niet leven met een houding van berusting ten opzichte van ziekte; evenmin kan zij ziekte rechtstreeks herleiden tot de wil van God. Het gebed beschouwt zij als een door God geschonken recht en instrument in de strijd tegen ziekte.

18.3.2 *Binnen de Protestantse Kerk in Nederland* zal men bij de beoefening van de dienst der genezing waakzaam zijn tegenover vormen waarin mogelijkerwijs eenzijdig op geloof van de kant van de zieke wordt aangedrongen, de zgn. 'conditionele genezing', zoals deze vaak voorgehouden werd en wordt tijdens genezingscampagnes. Men mag de zieke wel aanmoedigen tot vertrouwen op de beloften van God, doch alleen in een sfeer van aanvaarding en pastorale geborgenheid, zodat de patiënt zich niet op zichzelf teruggeworpen voelt.

In het verlengde hiervan zal men zich wachten voor gebedsformuleringen waardoor te hoge verwachtingen worden gewekt, die later gefrustreerd kunnen worden. Deze kunnen voortkomen uit een te zwaar aangezette theologia gloriae, die geen of te weinig rekening houdt met de kruisweg, die wij in deze wereld hebben af te leggen. Wij herinneren ons de woorden van Guido Gezelle, die in gezang 469 van het Liedboek voor de kerken zingt: 'Het leven is: de kruisbanier tot in Gods handen dragen.'

Ook zal men erop wijzen dat de nieuwtestamentische genezingswonderen (en dodenopwekkingen) niet zonder meer doorgetrokken kunnen worden naar deze tijd.

Het is verder hachelijk en soms ronduit gevaarlijk en verwerpelijk om ziekte bij iemand te verklaren als gevolg van de (of een persoonlijke) zonde of zelfs uit de duivel. Er liggen meerdere factoren ten grondslag aan het ziektebeeld.

Zeker verwerpelijk is het uitsluiten van de medische weg bij het zoeken van genezing. Elke concurrentie tussen de kerkelijke dienst der genezing en de reguliere artsenij is uit den boze.

En binnen de kerk mag de dienst der genezing zich niet verzelfstandigen ten opzichte van andere 'diensten', maar moet deze zoveel mogelijk geïntegreerd worden in het geheel liturgische en pastorale diensten.⁵

Tenslotte zal men in kerkelijke sferen paranormale begaafdheden en gevoeligheden niet zo snel demoniseren als bijvoorbeeld bij Kraan en Paul. Men sluit niet uit dat deze begaafdheden tot de door God geschonken schepselmatige mogelijkheden behoren.

⁵ Rijn van Kooij doet op dit punt in zijn dissertatie een aantal zinvolle suggesties. Zie zijn *Spelen met vuur*. Een onderzoek naar de relatie tussen de charismatische beweging en de Gereformeerde Kerken in Nederland, diss. VU, Zoetermeer 1995, 226-238.

18.4 RAAKPUNTEN EN OPENINGEN IN HET GESPREK TUSSEN WOORDVOERDERS VAN DE CHARISMATISCHE VERNIEUWING EN DE PROTESTANTSE KERK IN NEDERLAND

Naast de in ons onderzoek gesignaleerde knelpunten zien wij ook open deuren en mogelijkheden voor een voortgezet gesprek tussen woordvoerders van de charismatische vernieuwing en de Protestantse Kerk in Nederland en voor integratie van de dienst der genezing in het reguliere kerkelijke pastoraat. Wij wijzen op de volgende zaken.

1. Het inzicht groeit dat *Jezus' genezende werk* ook in de dienst van de kerk (en niet alleen in de medische sector) een specifieke uitdrukkingsvorm moet hebben (Veenhof, Paul, het rapport van de Deputaten GK en CWN). Dit inzicht komt voort uit een holistische visie op de bijbelse boodschap, waarin het evangelie voor alle levensaspecten betekenis heeft en heilzaam doorwerkt tot in de fysieke dimensie van ons bestaan.

2. In de hervormd-gereformeerde traditie binnen ons onderzochte tijdvak is *het lichaam* in theologische zin nergens veronachtzaamd. Bij Kuyper, Bavinck en Berkouwer vormde het lichaam een integraal deel van het beeld van God. Gunning ontwikkelde de notie van een geestelijke lichamelijkheid en iemand als Van Ruler zette zijn theologie breed in bij de schepping en de hoge waarde van de lichamelijkheid.

3. Tegen de achtergrond van een toenemende geestelijke vervlakking en verschraling ziet men binnen de kerken uit naar *nieuwe impulsen van de Geest*. Echter hun eigen traditie reikt hun de passende sleutels hiervoor aan! Berkhof attendeerde al op 'het derde element' van de wedergeboorte, terwijl men in charismatische en pinksterkringen spreekt van de 'doop in' of 'vervulling met' de Heilige Geest. Hier is in theologische zin sprake van 'vraag' en 'aanbod' van de Geest met zijn charismata (Verhoef, Suurmond, Veenhof en Paul).

Het wordt tijd dat men binnen de kerk de eigen schatkamer weer eens opent om, zoals ten tijde van koning Josia in het OT, de vergeten en met stof bedekte, doch reeds lang aanwezige wetsrol van de Geest te ontdekken, die een nieuw klimaat van vrijheid en bezieling schept.

4. Wat de *gaven van de Geest* betreft zien wij dat binnen de hervormd-gereformeerde theologie het op Calvijn teruggaande dispensationalisme (of: cessationisme, zie bij 18.1 sub 1) wordt opgegeven. Wij zien dit al bij Gunning en Berkouwer. Er groeit een nieuwe openheid voor en een verlangen naar ervaringsgaven en krachtwerkingen van de Geest met het oog op gemeenschapsvorming, gemeenteopbouw en zending/evangelisatie.

5. Er is geen tegenstelling, maar wel verschil tussen *scheppingsgave en charisma*. Een scheppingsgave, ook een paranormale, kan gemunt worden tot charisma en aldus worden ingezet in de dienst aan Christus (Parmentier, Berkhof, Veenhof).

6. Er is al gewezen op de veranderde functie van de *eschatologie*: niet meer als sluitstuk van de dogmatiek, maar als integrerend bestanddeel van de gehele theologie (Noordmans, Berkouwer). Het eindtijdelijke heil stroomt de geschiedenis binnen en dat houdt ook voor het lichaam een belofte van heling in (Gunning, Van Ruler, Veenhof).

7. Het hagedisprincipe van Parmentier legt een brugverbinding naar de notie van *het algemene werken van Gods Geest in de schepping* binnen de hervormd-gereformeerde theologie.

8. Er ontstaat een nieuwe openheid voor *wonderen* van (lichamelijke) genezing. Deze openheid gaat terug op het gegroeide inzicht in de complexe samenhang van onvermoede krachten en mogelijkheden in de schepselmatige werkelijkheid (Parmentier, Van de Beek).

9. *Ziekte* wordt niet meer rechtstreeks vanuit de voorzienigheid als een door God beschikt lot opgevat. Beide partijen voelen zich geroepen tot de strijd tegen ziekte, waarbij naast het medische handelen het gebed een specifiek christelijk wapen is (Kraan, Paul, Veenhof, Van de Beek), zonder dat men die twee in een concurrentiepositie ziet staan.

10. Het *gebed* wordt niet meer opgevat als een zich restloos schikken onder de in de gestalte van ziekte zich manifesterende wil van God, maar als levende en bewegelijke omgang met God binnen het verbond. Hierbij is de handoplegging een zinvol gebaar, waarmee Gods presentie wordt uitgedrukt, zonder dat dit in de magische sfeer wordt getrokken.

Kort aangeduid ligt het centrale ontmoetingspunt in de mogelijkheid - of liever: de dogmatische roeping - om de heiliging en vernieuwing door de Heilige Geest niet alleen geestelijk-ethisch gestalte te geven, maar er ook een fysieke (lichamelijke) uitbreiding aan te geven.

Opmerkelijk is dat alle hier genoemde punten (uitgezonderd het hagedisbeginsel van Parmentier) reeds bij Gunning te vinden zijn als een vroege voorloper, zonder dat hij daadwerkelijk kwam tot een dienst der genezing. Maar hij kan in dit opzicht wel als een gids fungeren.

18.5 AANBEVELINGEN

Aan het begin van ons onderzoek stelden wij ons in de vraagstelling (sub 1.2.c) als doel het voortgaande gesprek tussen de PKN-kerken en de CWN te stimuleren. Beide vormden tenslotte het 'werkveld' van ons onderzoek. Bij wijze van aanbeveling noemen wij enige thema's die in dit gesprek aan de orde kunnen komen.

1. Het is o.i. van belang dat er een verhelderend gesprek plaatsvindt over de vraag in hoeverre er in exegetische en hermeneutische zin sprake is van een *volmacht* in de dienst der genezing. De kritiek van B. Wentsel inzake het volmachtsbegrip zal verdisconteerd moeten worden (zie 3.2.1), wat o.i. nog niet (voldoende) gebeurd is, noch binnen de kerken, noch in de charismatische beweging.

2. In sommige delen van kerk en theologie concentreert men zich nog steeds op de verzoening als hoofdinhoud van het evangelie, waarbij het lichaam buiten het gezichtsveld valt. Hierbij wordt de lichamelijke kant van ons bestaan helemaal toevertrouwd aan de medische wereld. Wij beschouwen de vooruitgang op

medisch gebied als een zegenrijk werk van de verhoogde Heer door zijn Geest. Dit neemt echter niet weg dat de kerk ook een eigen opdracht heeft in deze.

Wij menen ook dat de focus op de verzoening de blik verengt tot vernieuwing van de innerlijke mens. Daarom is een voortgezette gedachtenwisseling nodig over de legitimiteit van deze concentratie op de verzoening en de daarmee gepaard gaande onderschikking van het lichaam c.q. genezing.

In het verlengde hiervan vinden wij dat de brochure *De kerk als helende gemeenschap* nu nog vrijblijvend bestaat als een gesprekshandreiking. Zij dient - zonedig bewerkt en aangevuld - de status te krijgen van een herderlijk schrijven en als zodanig aan de gemeenten te worden aangeboden, opdat daar het gesprek echt gaat beginnen en naar toepassingsmogelijkheden wordt gezocht. Dat gesprek zal o.i. moeten inzetten bij de in de brochure genoemde 'gebedsverlegenheid', met de vraag of bidden eigenlijk wel zin heeft (ten tijde van ziekte).

3. Uit de discussie naar aanleiding van het boek van Parmentier blijkt dat de discontinuïteit ofwel de breuk niet uit de schepping weg te denken is. Dat roept de vraag op: hoever reikt de zonde (nog) in de schepping?

Zover als Parmentier voorstaat: de schepping is overwegend goed, al is zij niet af en nog onderweg en werken onheils machten op haar in?

Of zover als Kraan voorstaat: de schepping is verminkt door de chaosmachten; maar er ligt ook vanwege de zonde van Godswege een declaratorisch vloekvonnis over de wereld, en de macht van ziekte houdt hiermee verband?

Het antwoord dat men op deze vraag geeft, is van beslissende invloed op hoe men paranormale gaven taxeert.

4. Wij krijgen de indruk dat het eschatologische breukmodel van Kraan in de schaduw is komen te liggen. Er lijkt een consensus te zijn ontstaan in de richting van het scheppingsmodel, ook in de kerkelijke rapporten van de Deputaten voor Contact met de CWN. Dit gaat gepaard met een grotere openheid voor paranormale gaven. Hoe nu kunnen deze op verantwoorde wijze geïntegreerd worden in het kerkelijk leven? Zij dienen o.i. op een bepaalde manier gekerstend, gedoopt of geheiligd te worden, opdat de aanwending van paranormale geneeskraft niet plaatsvindt vanuit een vage, onbenoembare bron, maar in naam en in dienst van de drieëne God.

5. Uit de discussie over het boek van Parmentier komt verder naar voren dat de hagedisachtige kracht ter genezing, die in de schepping verborgen ligt, geen objectief gegeven is dat neutraal kan worden toegepast, maar gekoppeld moet zijn aan de elementen van gebod en gehoorzaamheid, waar Van der Kooi en Paul op wijzen. Dat betekent dat allerlei therapieën en alternatieve genezingsmethoden, die veelal ingebed zijn in een levensbeschouwelijke of filosofische context, getoetst dienen te worden. Daartoe zijn de toetsingscriteria en de uitkomsten van de werk- en studiegroep lichamelijke genezing van de CWN (zie 17.4) van belang voor de pastorale praktijk in de kerken.

6. De wijze waarop Roscam Abbing de wegen beschrijft waarlangs Gods genezing tot de mens kan komen, en de bemiddelende functie die het levenscentrum van het ik daarbij inneemt, toont verwantschap met het psychologische model van Parmentier en nodigt uit tot diepergaande reflectie en discussie, zowel in de kerken als in de charismatische vernieuwing. De psyche van de mens speelt een vrij bepalende rol - een soort portiersfunctie - bij het doorstromen van Gods genezende kracht naar het lichaam.

7. Uit ons onderzoek blijkt dat alle auteurs de spanningsverhouding tussen het 'reeds' en 'nog niet' en de voorlopigheid van het heil verschillend onder woorden brengen. Wij wijzen op drie posities:

- a) het kruis als dominante factor voor de huidige bedeling, die voorafgaat aan de voleinding (oudere hervormd-gereformeerde theologie, Roscam Abbing en ook Van de Beek). De nadruk ligt hier op het 'nog niet';
 - b) er is een soort evenwicht tussen kruis en opstanding in deze bedeling, tussen de macht van de Geest en de antimachten (Berkhof);
 - c) er is een overwicht van de kracht van de opstanding (charismatische vernieuwingstheologen), veelal geïllustreerd met het beeld van D-day en V-day.
- Met de charismatische vernieuwing vragen wij aan de kerken: durft u genezing, als behorend bij het verkondigde heil, te bezien vanuit een zich realiserende eschatologie (c), als een voorschotsgave van de Geest?

8. Zowel de hervormd-gereformeerde theologie als de charismatische vernieuwing leggen een verband tussen het gebed en het wonder. Beide leren ook de noodzaak van een intuïtieve afstemming van het gebed op de wil van God in een bepaalde situatie. Er zijn 'grenzen' met betrekking tot ons bidden.

De kerken kunnen o.i. leren van de charismatische vernieuwing, waarin men vrijmoedig bidt om genezing als bevrijding, als een belofte waarop men mag pleiten (Luc. 18), zonder in claim-gebed te vervallen.

Een vraag hierbij is in hoeverre het in charismatische kringen gepraktiseerde 'doordrenkend bidden' (zie in hoofdstuk 4.6.2 en 17.4) een vorm van bezwerend bidden is.

9. Rijn van Kooij heeft indertijd in zijn dissertatie over de relatie tussen de charismatische beweging en de Gereformeerde Kerken in Nederland de aanbeveling gedaan om de dienst der genezing in kerkelijke context te stimuleren vanuit het gezichtspunt van de *helende functie van het pastoraat*. Hij noemt in dit verband lichamelijke, maar ook innerlijke genezing, met toepassing van gebedspastoraat en ziekenzalving.⁶ Wij nemen deze aanbeveling over en willen deze nog eens onderstrepen.

Wij denken dat de Theologencursus Charismatisch Pastoraat van de CWN in dit opzicht goede diensten kan bewijzen, evenals de toerustingsbijeenkomsten van charismatisch pastoraat voor gemeenteleden.

⁶ Rijn van Kooij, a.w., 227v.

Verder noemen wij het Evangelisch Werkverband binnen de Protestantse Kerk in Nederland, dat krachtig aandacht vraagt voor een opnieuw toepassen van de dienst der genezing en bevrijding binnen de kerken.⁷ Gezien de groei en de invloed van het EW zou deze op dit gebied wel eens een voortrekkersrol kunnen gaan spelen binnen de PKN. Er is een landelijke werkgroep van het EW die zich op deze thematiek bezint.

Wij zien uit naar de dag dat de dienst der genezing een vast ritueel wordt in de pastorale praktijk van de kerken, zoals dat in de anglicaanse kerk reeds lang gebruikelijk is. Noodzakelijk daarbij is om *deze dienst ook in liturgische vormen* aan te bieden.⁸ Daarvoor kan men aanhaken aan de praktijk die ds. Verhoef in dit opzicht in de loop der jaren heeft ontwikkeld.⁹ Ook in de *Leidraad* van de Nederlandse Lucasorde vindt men enige voorbeeld-orden van dienst met gebeden en woorden van genezing.¹⁰

10. Tenslotte is in december 2004 het *Dienstboek - Een proeve, Deel II* uitgekomen, waar een orde van dienst is opgenomen voor de zegening en zalving van zieken.¹¹ Hier worden handoplegging en oliezalving beschouwd onder de noemer van de zegening. "In de zegen schenkt God een toestand van heil, *sjaloom*, die veel meer omvat dan alleen het materiële. De woorden en beelden die Jakobus gebruikt (gebed van het geloof, redden, oprichten), zeggen ook dat het in de ziekenzalving om meer gaat dan lichamelijke genezing."¹² Verder vinden we hier een verantwoording vanuit bijbelse uitgangspunten, een kort overzicht van de historische ontwikkelingen inzake het ritueel van de ziekenzalving in de loop der eeuwen en een orde van dienst met toelichting. Wij bevelen het gebruik van deze orde in het nieuwe Dienstboek van harte aan.

Wij besluiten deze studie met de slotregels uit de inleiding op deze orde van dienst voor de zegening en zalving van zieken: "In Nederland gingen binnen de protestantse kerken in de twintigste eeuw eveneens stemmen op, die pleitten voor een herstel van de 'dienst der genezing'. In dit pleidooi, waarin ook verwezen werd naar Jakobus 5 en Marcus 6, werd de nadruk gelegd op zielzorg met aandacht voor schuld belijden en vergeving, de relatie tussen geloof en gebed en van Gods zijde: de zegening en de gave van de Geest, gesymboliseerd in handoplegging en zalving.

Ook vandaag wordt - bijvoorbeeld in de charismatische beweging maar ook daarbuiten - steeds weer aandacht gevraagd voor de vragen van geloof en genezing en de betekenis van handoplegging en ziekenzalving. In het algemeen

⁷ Zie het Actueel-nummer *Genezing en bevrijding in de kerk*, jaargang 3, nr. 4, najaar 2004.

⁸ C. van der Kooi en M. van der Kooi-Dijkstra, *Ziekenzalving*. Werkboekjes voor de eredienst, Zoetermeer z.j. (2005).

⁹ W.W. Verhoef, *Charismatische Informatie* 8, "Naar een kerkelijke dienst voor de zieken", Hilversum 1987.

¹⁰ The International Order of Saint Luke the Physician, *Genezing in oecumenisch perspectief*. Een leidraad van de LUCASORDE, z.j., 27-39.

¹¹ Dienstboek - Een proeve, Deel II, Leven - Zegen - Gemeenschap, voor de Protestantse Kerk in Nederland, Zoetermeer 2004, 453-482.

¹² Dienstboek - Een proeve, Deel II, 454.

echter is de vervreemding op het protestantse erf, zeker ten opzichte van de ziekenzalving, groot gebleven.

Mede gelet op de vragen die voorafgaand aan onze uitgangspunten genoemd zijn, lijkt de tijd rijp voor een heroverweging. Deze zal evenwel moeten blijken uit het gebruik dat van deze proeve gemaakt wordt.”¹³

¹³ Dienstboek - Een proeve, Deel II, 461.

SUMMARY

The title of this study is: *Naar een bestaan volkomen* (To a perfect existence). The dogmatic motives in the foundation and defence of the ministry of healing by theologians of the charismatic renewal in the Netherlands and the way how to cope with these motives in the Dutch-Reformed and Calvinist theology in the last onehundred and fifty years.

We examine what (systematic-) theological arguments are supplied in favour of the ministry of healing by representatives of the charismatic renewal in the Netherlands; then how the Reformed and Calvinist theology in Holland have considered these arguments over a period of a hundred and fifty years. A comparison of these two groups shows why there did not grow a ministry of healing in the Dutch churches as happened in the Church of England. With this study we aim to stimulate the dialogue between the Protestant Church in the Netherlands and the charismatic renewal concerning the importance of the ministry of healing in the church.

Our method consists of a comparative exposition of the designs of leading theologians from both groups, accompanied by critical questions and comment from our side.

In the first part we discuss theologians of the charismatic renewal. Particularly a man like K.J. Kraan has made a plea to introduce the ministry of healing in the Netherlands. He starts from the point of view that the Holy Spirit continues, applicates en realises the work of Christ in actions of healing. The church is a healing community and fights against illness from the perspective of the Thora. This is a case of righteousness, for illness is incompatible with the will of God and goes back to chaotic, diabolic and extern-negative powers and dominians. Healing, on the contrary, is salvation, is release from evil powers and is part of the Kingdom. Recovery does not happen through transfer of universal or psychic energy, but is addressed by divine providence through the blessing. From the eschaton the Spirit brings healing powers into the present ('realising eschatology'). From James 5:14-17 - the Magna Charta of the ministry of healing - the church has the task to administer the healing of the sick by praying for them (upward movement to God) and then to bless them, lay hands upon them and anoint them (downward movement from God). Miracles may happen, that is to say God's creative power of healing and liberation penetrates into this sinful world, disturbs the power of evil and brings about the order of the Kingdom. We typify this approach of Kraan as an 'eschatological fractionmodel': healing is the ultimate event that breaks into the nature, that is alienated from God.

Others, such as M.F.G. Parmentier, assume a still unknown, universal, healing energy, that lies hidden in creation. He calls this the 'lizard-principle'. Just as in nature the broken tail of a lizard grows spontaneously, there is a regenerative, healing energy in creation, working inexplicable recoveries in man. In the charismatic personality of Jesus this force got more and more space and culminated in his resurrection. Now this healing energy can be activated by prayer. An intensive form is the 'soaking prayer'. Practitioners in the ministry of

healing can grow and improve by opening themselves to the unknown forces and possibilities that lie hidden in creation. The lizard-principle distinguishes itself from magnetism among other things because it is through counseling and prayer directed at and seeking contact with the Creator. Hereby paranormal gifts can be sanctified by the Spirit till they are gifts of grace ('charismata') in the service of Christ. Parmentier might be asked how that healing power within the creation is related to the power that is at stake in the resurrection of Christ. It is clear that here lies much less discontinuity between creation and liberation than Kraan assumes. The cosmic-regenerative healingpower is the point of departure. The work of Christ is connected with this power. That is why we call it the 'creation-' or 'elevationmodel' in contrast with the transformationmodel of Kraan. Other theologians of the charismatic renewal continue in the track of Parmentier or Kraan.

W.W. Verhoef, one of the founders of the Charismatic Community of the Netherlands (CWN) in 1972, differentiates the view of Kraan and is open to paranormal gifts for the service of the Lord. He also offers practical applications for the ministry of healing in the community.

J.-J. Suurmond gives psychological background notes as part of the ministry of healing.

J. Veenhof shows affinity with the charismatic way of thinking. He rejects cessationism and points out the healing activity of the Spirit, emanating from the risen Christ and giving blessing in reply to prayer, which may cause (physical) healing. The Spirit works in creation (from behind) and from the eschaton (from ahead) in the present. Yet Veenhof does not come to the notion of a realising eschatology. There remains the tension between the 'already' and 'not yet', between cross and resurrection.

M.J. Paul largely agrees with K.J. Kraan. From a Calvinist context he makes a powerful plea for re-introducing the ministry of healing as a biblical task. He differs from Kraan because of the argument of the provisional character of the renewal and he lays no emphasis on a realising eschatology.

In an intermediate evaluation we survey the notions which are drawn up by theologians of the charismatic renewal. Very important is the work of the Spirit, who grants his gifts of grace. He has worked since the creation, but is at the same time an eschatological power. From the future He works into the present. There is the reality of illness, which is considered as a counterdivine power that has nestled in creation and is linked with sin. Christ, in his wanderings on earth and in his suffering, death and resurrection has broken this power and given the ministry of healing to his church. This ministry has the means of prayer and words of blessing and gestures (laying on of hands and anointing) as instruments.

These themes do not stand alone but can be placed in three pair of concepts: creation and sin (1), pneumatology and eschatology (2) and providence and prayer (3). From here we come to a sharpening of the question:

a) How does one see illness in relation to creation and sin in Reformed-Calvinist theology?

b) Does healing arise from healing powers within creation or is it also fruit of the recreation (the accomplished work of Christ) and is it applied by the Spirit?

c) Can one pray for healing or must the fight against illness be left to God's providence and/or to medical science?

In our study it is clear that the accent lies on the second question: can a particular ministry of healing be legitimized from the sanctifying work of the Spirit, who shares his gifts and brings about healing as an eschatological salvation?

In the Calvinist theology, which is discussed in part II, one does not generally think in this direction. *A. Kuyper* connects the sanctifying work of the Spirit especially with private grace and regeneration. Healing of illness lies in the domain of 'common grace' and the common works of the Spirit in creation, where He steers the progress of (medical) science. Illness stems from the fall of man and the condemning judgment of God because of this. Of course it is allowed to pray for healing, provided that one also uses the possibility of medicine given by God and subjects oneself to the will of God, who after all sends illness. Kuyper recognizes the value of the gifts of the Spirit, but also assumes that the gift of healing was limited to the apostolic times and since then no longer has occurred (the 'cessationism').

H. Bavinck does pay positive attention to the body, but concentrates just as Kuyper on the *ordo salutis*. Everything is directed at the '*unio cum Christo*', which leads the believer to a temporary – spiritual – form of glorification. Renewal of the body and complete healing lie in an eschatological perspective. A liturgical service for the sick cannot be deduced from James 5. In this text the gift of healing is not the issue at stake, but the intercession of the elders in view of the recovery of the sick person, who for that reason must first confess his sins.

Although *G.C. Berkouwer* resists spiritualism, reconciliation remains also his focus and the correlation of faith and justification, sanctification and perseverance as well.

In part III we meet an interesting Reformed theologian, namely *J.H. Gunning Jr.* In the nineteenth century he forcefully brings to the fore that the salvation by God is neither an idea nor an abstractum, but always assumes a physical shape. The destination of the believer is a spiritual corporality, that is to say a complete integration of the spiritual and the physical as it actually was in Jesus. Our present body is a deviation of the order intended by God, for it has been deformed by sin and subjected to death. The Spirit leads our humanity in a process of sanctification to a state of glorified corporality. Jesus' spiritual corporality with his ascension is also the target of our lives. Gunning calls this biblical realism. In the resurrection of Christ he sees a guarantee that the higher life breaks through the lower and glorifies the natural. This glorified physical life is communicated not only in a christological-pneumatological way (the subjective line), but also sacramentally in Baptism and the Last Supper (the objective line). Because of this Gunning asks attention for the gifts and works of the Spirit, among which he considers healing as very important. His objections against the revival movements keep him back from a particular ministry of healing. However, with his view he approaches the subsequent charismatic spirituality.

The majority in the Reformed academic theology does not go as far as Gunning. They do acknowledge that the Spirit brings the eschatological salvation more closely (*O. Noordmans, A. A. van Ruler*) and shares his gifts. One may pray for healing and even expect miracles, but they keep a strong eschatological reserve (the cross, the interim, the 'not yet'). Healing of illness is left to advancing medicine.

H. Berkhof also points to the general sanctifying powers of the Spirit in our world, but he equally asks attention for 'the third element in regeneration'. The gifts of the Spirit, among which healing, equip the believers with personal service.

A. van de Beek asks about the why and wherefore of all the suffering in this world and in this way pays explicit attention to the physical experience of our existence with all its pain and distress. Miracles of healing may happen as light signals of the Kingdom. Yet the cross experience dominates his theology and the prayer rises as a loud call for mercy and also as a dispute with God.

In part IV we look at some synodal reactions. In 1959 the Reformed Council for Church and Health Care published a report entitled *Vragen rondom de gebedsgenezing* (Questions about healing through prayer). It is assumed that illness is more than a mere biological phenomenon. It is also a signal from the realm of darkness and indicates in a deeper sense a disturbance in the relation with God. Healing is a sign of the liberation in Christ and brings out the Kingdom. In this way illness and healing stand within the frame of sin and grace. The reporters reject a special ministry of healing as being superfluous. When the gospel of forgiveness is rightly proclaimed, healings will not fail to materialize as accompanying signs. Moreover a separate ministry of healing causes a partition of the one Word in a multiplicity of services. Of course one may pray for healing, but this prayer does not stand alone: it is a special form of the prayer for the coming of the Kingdom that is about to come in its fullness. Faith is neither a channel for healing nor an increased form of concentration. It is directed at the living Christ who speaks his liberating Word. Ecclesiastical and secular acting are two shapes of his healing activity on earth. The cross is still set up here as a sign of the broken existence.

The view in the report corresponds largely with that of *P.J. Roscam Abbing*, who sees in the NT two lines. The first we find in James 5:14f. with the candid prayer for healing, whereas the second line becomes visible in Romans 8:22f. Here the call is heard to accept suffering meekly because of the relativity of the liberation: creation waits for its completion. Only a 'theologia crucis' does justice to the two accents of the perfectum and futurum. Therefore no 'theologia gloriae'.

In the Calvinist churches the synodal reflection on the ministry of healing resulted in a number of reports, winding up in the edition *De kerk als helende gemeenschap* (The church as a healing community). Here one comes to a cautious recommendation of the ministry of healing. At the same time one dissociates oneself from the view of copying the healing work of Jesus, because his mission stood in a particular historical-theological frame. The ministry of healing is practised in compliance with the historical developments in the medical field, which are also gifts of the Spirit. He can – within the limits of relativity – give

signs of welfare and healing. This, however, on the understanding that in this period an irreversible process of change is going on, and that the dead do not rise. The prayer for healing is a gift of the Spirit as well as a task: we may pray with full expectation and leave the results to God, who is able – in an open reality – to do infinitely more than we pray or realise.

When we consider the whole theological development within the churches, with regard to the ministry of healing, we arrive at the following conclusions.

1. In the last thirty years, also under the influence of the charismatic movement, more openness has come for the ministry of healing, starting from a new interest for the gifts of grace of the Spirit and the healing powers within creation and for eschatology.
2. In the Reformed-Calvinist theology the accent lies on the development of the medical science as a gift of the Spirit. Healing does not directly belong to the particular, sanctifying work of the Spirit in the believer, whereas this is certainly the case in the charismatic movement. An exception is Gunning in the nineteenth century.
3. In ecclesiastical theology, the scopus of the gospel has mostly been the forgiving of sins (reconciliation, regeneration), through which the body came to lie in the shadow of spiritual life. The Reformed report of 1959 is an example of this. The Calvinist pamphlet *De kerk als helende gemeenschap* asks more attention for the healing activity of the Spirit in the sanctification of the believer, and for prayer, which may also take shape in a specific liturgical service.
4. The synod has not yet come to a recommendation of the ministry of healing in pastoral work, through which the dogmatic development of the past decades does not really come forward. However, in the new *Dienstboek II* of 2004 of the Protestant Church in the Netherlands a liturgy has been taken up for optional use for the blessing of sick persons.

LITERATUURLIJST

- Barth, K., *Die Kirchliche Dogmatik* III/4, 2^e dr., Zürich 1957.
- Bavinck, H., *De katholiciteit van kerk en christendom* (1888), uitgegeven door G. Puchinger, Kampen 1968.
- Bavinck, H., *Magnalia Dei*, Kampen 1909.
- Bavinck, H., *Gereformeerde Dogmatiek*, 4 dln, 4^e dr., Kampen 1928-1930.
- Beek, A. van de, *Waarom?* Over lijden, schuld en God, 2^e dr., Nijkerk 1984
- Beek, A. van de, *De adem van God*. De Heilige Geest in kerk en kosmos, Nijkerk 1987.
- Beek, A. van de, *Rechtvaardiger dan God*. Gedachten bij het boek Job, Nijkerk 1992.
- Beek, A. van de, *Schepping*. De wereld als voorspel voor de eeuwigheid, Baarn 1996.
- Beek, A. van de, *Wonderen en wonderverhalen*, Nijkerk 1999.
- Beek, A. van de, *Hier beneden is het niet*. Christelijke toekomstverwachting, Zoetermeer 2005.
- Beek, A. van de, in: Ton Crijnen, "Het wonder is de wereld nog niet uit." Artikel in *Trouw*, 9 oktober 1991.
- Beker, E.J. en Den Boer, M.G.L., *J.H. Gunning Jr.- een theologisch portret*, Baarn 1979.
- Berkhof, H., *Christus de zin der geschiedenis*, Nijkerk 1962.
- Berkhof, H., *De mens onderweg*. Een christelijke mensbeschouwing, 's-Gravenhage 1963.
- Berkhof, H., *De leer van de Heilige Geest*, Nijkerk 1964.
- Berkhof, H., *Gegronde verwachting*, Nijkerk 1968.
- Berkhof, H., *Christelijk geloof*, Nijkerk 1973.
- Berkhof, H., "Enige aspecten in het denken over de Heilige Geest in de 20^e eeuw", in: *BCT*, nr. 1, voorjaar 1978, 3-21.
- Berkhof, H., *Bruggen en bruggehoofden*. Een keuze uit de artikelen van prof. dr. H. Berkhof uit de jaren 1960-1981, Nijkerk 1981.
- Berkhof, H., "Het hedendaagse zoeken naar de Heilige Geest en het antwoord van de Bijbel", in: *BCT*, nr. 9, Pinksteren 1982, 15-25.
- Berkhof, H., *Bijbeloverdenkingen*, Nijkerk 1986.
- Berkouwer, G.C., *Geloof en rechtvaardiging*, Kampen 1949.
- Berkouwer, G.C., *Geloof en heiliging*, Kampen 1949.
- Berkouwer, G.C., *Geloof en volharding*, Kampen 1949.
- Berkouwer, G.C., *De voorzienigheid Gods*, Kampen 1950.
- Berkouwer, G.C., *De verkiezing Gods*, Kampen 1955.
- Berkouwer, G.C., *De zonde I*, Kampen 1958.
- Berkouwer, G.C., *De mens het beeld Gods*, Kampen 1959.
- Berkouwer, G.C., *De zonde II*, Kampen 1960.
- Berkouwer, G.C., *De wederkomst van Christus I*, Kampen 1961.
- Berkouwer, G.C., *De wederkomst van Christus II*, Kampen 1963.
- Berkouwer, G.C., *De kerk I*, Kampen 1970.
- Berkouwer, G.C., *De kerk II*, Kampen 1972.

- Bos, G. *Christus de gekruisigde voor en in ons. Gunning's getuigenis van het verzoende leven*. Dordrecht 1981 (Diss.).
- Breek, B., "Scheppen is scheiden," in: *Nieuw Theologisch Tijdschrift* 3, 1958, 180-208.
- Bremmer, R.H., *Herman Bavinck als dogmaticus*, Kampen 1961.
- Brinkman, M.E., "Van de Beek laat de Geest teveel op aarde bezielen", in: *Trouw*, 5 januari 1988.
- Bremmer, R.H., *Herman Bavinck als dogmaticus*, Kampen 1961.
- Brümmer, V., *Wat doen wij als wij bidden?*, Kampen 1985.
- Calvijn, J., *Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst*, uit het Latijn vertaald door A. Sizoo, 3^e dr., Delft 1956.
- Chantepie de la Saussaye, D., *Verzameld Werk*, deel 1-3, Zoetermeer 1997/2003.
- Chantepie de la Saussaye, D., *Al de leerredenen*, deel I-V, Nijmegen 1899.
- Christian Medical Commission of the World Council of Churches, *Health, Healing and Wholeness, An Enquiry into Perspectives*, (Document Nr. 2.3) Moscow USSR, 16-27 July 1989.
- CMC of the World Council of Churches, *Healing and Wholeness, The Churches Role in Health*, Genève 1990.
- Deputaten voor Contact met de Charismatische Werkgemeenschap Nederland van de Gereformeerde Kerken in Nederland, *Vurig van Geest*. Een handreiking voor gesprekken over en met de charismatische beweging, Leusden/Driebergen/ Utrecht 1984.
- Deputaten voor Contact met de CWN van de GKN, *De kerk als helende gemeenschap*. Een handreiking voor het gesprek over de dienst der genezing, Leusden/ Driebergen/ Utrecht 1992.
- Dienstboek voor de Nederlandse Hervormde Kerk in ontwerp*. 's-Gravenhage 1955.
- Dienstboek - Een proeve, Deel II, Leven - Zegen - Gemeenschap, voor de Protestantse Kerk in Nederland*, Zoetermeer 2004.
- Ditmarsch, J.N., en Verhoef, W.W., *Charismatische Informatie* 7, "Wat betekent de ziekenzalving?", Hilversum z.j.
- Duffield Guy P, en Van Cleave, Nathaniel M., *Woord en Geest*. Hoofdpijnen van de theologie van de pinksterbeweging, Kampen 1996.
- Elderen, R. van, "Heil maakt heel, een gave tekening?", in: *BCT* nr. 40, Ignatius van Antiochië 1997, 34-39.
- Firet, J., "Theologische creativiteit", in: *Pastoraat - Balans en perspectief I*, Kampen 1983.
- Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland, *Acta van de Synodes van*: Gouda (1985), Almere (1987), Emmen 1989.
- Gunning, J.H. Jr., *Blikken in de Openbaring*, I-IV, 2^e dr., Rotterdam 1929 (1^e dr.: Amsterdam 1866-69).
- Gunning, J.H. Jr., *De prediking van de Toekomst des Heeren*, Utrecht 1888.
- Gunning, J.H. Jr., *Voorbede*, 's Hage, mei 1875.
- Hasselaar, J.M., *Al luisterend*, Utrecht 1977.
- Hervormde Raad voor Kerk en Ziekenzorg, *Vragen rondom de Gebedsgenezing*, 's-Gravenhage 1959.

- Hette Abma, G., *Is er iemand bij u ziek?* Dienst der genezing, ziekenzalving en biecht, 12^e dr., Gouda 2006. (te bestellen via het kerkelijk bureau van de hervormde gemeente te Gouda, Willem de Zwijgersingel 1, 2805 BP Gouda; of via e-mail: a.timmerman@filtnet.nl).
- Hijmans, A., *Geloofsgenezing*, met een "Ten Geleide" van het Moderamen van de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk, 's-Gravenhage 1962.
- Hollenweger, W.J., *Enthusiastisches Christentum*. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart, Wuppertal/ Zürich 1968.
- Hollenweger, W.J., *Geist und Materie*, Interkulturelle Theologie 3, München 1988.
- Jager, O., *Verademing*. Bijbels dagboek nieuwe stijl, Ede 1986.
- Jong, J. de, "Daar was kracht om te genezen - I, Wie geneest, wat geneest?". Uitwerking van een college over 'religie en genezing' in het kader van de postacademiale leergangen van de Faculteit der Godgeleerdheid aan de Vrije Universiteit op 9 februari 1998, in: *BCT*, nr. 43, Ansfried 1999, 35-47.
- Jong, J. de, "Daar was kracht om te genezen - II, Wonderlijke krachten?". Uitwerking van het tweede deel van een college over 'religie en genezing' in het kader van de postacademiale leergangen van de Faculteit der Godgeleerdheid aan de Vrije Universiteit op 9 februari 1998, in: *BCT*, nr. 44, Callistus 1999, 17-44.
- Jong, J. de, "Verslag van de studie- en werkgroep lichamelijke genezing van de CWN", in: *BCT*, nr. 46, Caecilia 2000, 40-50.
- Knijff, H.W. de, *Geest en gestalte*. O. Noordmans' bijbeluitlegging in hermeneutisch verband, Wageningen 1970.
- Kooi, C. van der, "De spanning van het 'reeds' en 'nog niet' bij Calvijn, Kuyper en Berkouwer" in: M.E. Brinkman (red.), *100 jaar theologie. Aspecten van een eeuw theologie in de Gereformeerde Kerken in Nederland (1892-1992)*, Kampen 1992.
- Kooi, C. van der, "Over de middellijkheid van Gods handelen. In discussie over het 'hagedisprincipe'", in: *BCT*, nr. 41, Beda Venerabilis 1998, 14-21.
- Kooi, C. van der, "Het zuchten van de Geest; De omgang met grenzen in de bediening tot genezing," in: *BCT*, nr. 54, Theresia van Lisieux 2004, 5-7.
- Kooi, C. van der en M. van der Kooi-Dijkstra, *Ziekenzalving*. Werkboekjes voor de eredienst, Zoetermeer z.j. (2005).
- Kooi, C. van der, *Tegenwoordigheid van Geest*. Verkenningen op het gebied van de leer van de Heilige Geest, Kampen 2006.
- Kooij, Rijn van, *Spelen met vuur*. Een onderzoek naar de relatie tussen de charismatische beweging en de Gereformeerde Kerken in Nederland, diss. VU, Zoetermeer 1995.
- Kraan, K.J., en Verhoef, W.W., *Bidden in een nieuwe taal*, Hoenderloo 1969.
- Kraan, K.J., *Ruimte voor de Geest?*, Kampen 1970.
- Kraan, K.J., en Van Leeuwen, P.C., *De dienst der Genezing*, Lochem 1972.
- Kraan, K.J., "Opdat u genezing ontvangt". Handboek voor de dienst der genezing, Hoornaar z.j. [1973].
- Kraan, K.J., *Heiliging, het hart van het heil*, Kampen 1977.

- Kraan, K.J., Kerk en pinkstergemeenten over de doop, in: J. Veenhof, J.P. Versteeg, G.P. Hartveld, J. Firet, *Op het spoor van de Geest*, Kampen 1980, 54-76.
- Kraan, K.J., *Genezing en bevrijding I*, De dienst der genezing, Kampen 1983.
- Kraan, K.J., *Genezing en bevrijding II*, Spanningen in de dienst der genezing, Kampen 1984.
- Kraan, K.J., *Genezing en bevrijding III*, Bevrijding en innerlijke genezing, Kampen 1986.
- Kraan, K.J., *Charismatische zielszorg*, Den Haag 1986.
- Kramer, F., *Het gebed*, Kampen 1905.
- Kranenborg, R., "Genezing en religie. Maakt heil binnen alle religies heel?" Uitwerking van een college over 'religie en genezing' in het kader van de postacademiale leergangen van de Faculteit der Godgeleerdheid aan de Vrije Universiteit op 16 maart 1998, in: *BCT*, nr. 43, Ansfried 1999, 48-59.
- Kuitert, H.M., "De theologie van G.C. Berkouwer" in: M.P. van der Marel, *Registers op de Dogmatische Studiën van dr G.C. Berkouwer*, Kampen 1988.
- Kuyper, A., *E Voto Dordraceno*. Toelichting op den Heidelbergschen Catechismus, 4 dln, Amsterdam 1892-1895.
- Kuyper, A., *De gemeene gratie*, Kampen 1902-1904 (I-III)
- Kuyper, A., *Pro Rege of het koningschap van Christus*, Kampen 1911-1912 (I-III).
- Kuyper, A., *Dictaten dogmatiek*, Kampen z.j. (I-V).
- Kuyper, A., *De engelen Gods*, Kampen 1923.
- Kuyper, A., *Het werk van den Heiligen Geest*, 2^e dr., Kampen 1927.
- Kuyper, A., *Van de Voleinding*, Kampen 1929-1931 (1-4).
- Laan, C. van der, *De Spade Regen*. Geboorte en groei van de Pinksterbeweging in Nederland 1907-1930, Kampen 1989.
- Laan, C. van der, "Protestantse gebedsgenezers in Nederland", in: *Documentatieblad van de Nederlandse Kerkgeschiedenis na 1800*, 13e jaargang, nr. 32, Kampen 1990, 32-50.
- Leidse Lezingen, *Nogmaals: Waarom?* Artikelen over en reacties op het gelijknamige boek van dr. A. van de Beek over lijden, schuld en God, Nijkerk 1986.
- Lucasorde in Nederland, *Genezing in oecumenisch perspectief*. Een leidraad van de Lucasorde, 1993. (Secretariaat: mw. M. Bijsmans, Annie M.G. Schmidweg 65, 1321 JA Almere (038 -6 - 5300540)
- Meuleman, G.E., "De correlatie van geloof en openbaring bij G.C. Berkouwer", in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, jaargang 65, nr. 4, november 1965, 209-216.
- Mietus, Lieuwe, *Gunning en de theosofie*. Een onderzoek naar de receptie van de christelijke theosofie in het werk van J.H. Gunning Jr. van 1863-1876, diss. Theol. Universiteit der PKN te Kampen 2006.
- Miskotte, K.H., *De weg der verwachting*, Baarn 1975.
- Noordmans, O., *Das Evangelium des Geistes*, Met een inleiding van K.H. Miskotte, Zürich 1960.
- Noordmans, O., *Verzamelde Werken 2*, Kampen 1979.

- Noordmans, O., *Verzamelde Werken* 8, Kampen 1980.
- Noordmans, O., *Verzamelde Werken* 3, Kampen 1981.
- Ouweneel, W.J., *Geneest de zieken!* Over de bijbelse leer van ziekte, genezing en bevrijding, Vaasen 2003.
- Parmentier, M.F.G., "Zur Theologie der Thaumaturgie", in: *Bijdragen. Internationaal tijdschrift voor theologie en filosofie*, jaargang 55, 1994, 296 e.v.
- Parmentier, M.F.G., "Dynamische patronen in genezingswonderen", in: *BCT*, nr. 33, Jeremia 1994, 48-63. Parmentier, M.F.G., "Genezing, in wiens Naam?", in: *BCT*, nr. 36, Willibrord 1995, 25-36.
- Parmentier, M.F.G., "Lichamelijke genezing", in: *BCT*, nr. 38, Haggai 1996, 38-47.
- Parmentier, M.F.G., "Schepping, natuur en genade in de charismatische vernieuwing", in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 96 (1996), 56-67.
- Parmentier, Martien, *Heil maakt heel*. De bediening tot genezing, Zoetermeer 1997.
- Parmentier, M.F.G., "Heil maakt heel - genezing als geschapen kracht", in: *BCT* nr. 39, Cunera 1997, 44-59.
- Parmentier, M.F.G., "Reactie op Reinhard van Elderen", in: *BCT* nr. 40, Ignatius van Antiochië 1997, 40-43.
- Parmentier, M.F.G., "De CWN-werkgroep 'lichamelijke genezing'", in: *BCT*, nr. 40, Ignatius van Antiochië 1997, 44-50.
- Parmentier, M.F.G., "Het hagedisprincipe en de kritiek", in: *BCT*, nr. 43, Ansfried 1999, 60-65.
- Paul, M.J., *Vergeving en genezing*. Ziekenzalving in de christelijke gemeente, Zoetermeer 1997 (4^e uitgebreide dr. 2004).
- Pop, F.J., *De tweede brief van Paulus aan de Corinthiërs*, 4^e dr., Nijkerk 1975.
- Rapport van Deputaten voor Contact met de CWN (E4), in: Bijlage 16 bij de *Acta* GS art. 104, Gouda 1985. Kampen, 116-121.
- Rapport van Deputaten voor Contact met de CWN (E4), in: Bijlage 16 bij de *Acta* GS art. 104, Almere 1987. Kampen, 75-79.
- Rapport van Deputaten voor Contact met de CWN (E4), in: Bijlage 17 bij de *Acta* GS art. 90, Emmen 1989. Kampen, 122-143.
- Roscam Abbing, P.J., "Gebed en genezing", in: *Wending*, VII, no. 5-6 (Aesculaap-nummer), 's-Gravenhage 1952, 323-332.
- Roscam Abbing, P.J., *Pastoraat aan zieken*, 's-Gravenhage 1964 (serie: "Praktisch theologische handboekjes", nr. 24).
- Ruler, A.A. van, *Het Onze Vader*, Nijkerk z.j.
- Ruler, A.A. van, *De dood wordt overwonnen*, Nijkerk z.j.
- Ruler, A.A. van, *Ik geloof*. De twaalf artikelen van het geloof in morgenwijdingen, Nijkerk z.j.
- Ruler, A.A. van, *Religie en politiek*, Nijkerk 1945.
- Ruler, A.A. van, *De vervulling van de wet*, 2^e dr., Nijkerk 1974 (1^e dr. 1947).
- Ruler, A.A. van, *Visie en Vaart*, Amsterdam 1947.
- Ruler, A.A. van, "Hoe waardeert men de stof?", in: *Theologisch Werk*, deel V, Nijkerk 1972.

- Ruler, A.A. van, "God en de chaos," in: *Wending*, juli/augustus 1959. Opgenomen in: *Theologisch Werk V*, Nijkerk 1972, 32-45.
- Ruler, A.A. van, *Over de psalmen gesproken*. Meditaties over de psalmen, Nijkerk 1973.
- Sanford, Agnes, *Het helende licht*, Den Haag z.j.
- Schoonenberg, P.J.A.M., *De Geest het Woord en de Zoon*. Theologische overdenkingen over Geest-christologie, Logos-christologie en de drieënhedenleer, Kampen 1991.
- Scobie, C.H.H., *The ways of our God*. An Approach to Biblical Theology, Grand Rapids/Cambridge 2003.
- Semmelink, J.H., *Prof. dr. J.H. Gunning, zijn ontwikkelingsgang en zijne beginselen*, Zeist 1926.
- Smit, H., "Bespreking van dr. K.J. Kraan, 'Opdat u genezing ontvangt', in: *BCT*, nr. 11, Petrus & Paulus 1983, 20-30.
- Snaterse, M., *In de Geest van Jezus*. Een vergelijking tussen het pneumatisch pastoraat van K.J. Kraan en de pastorale psychologie van J. Scharfenberg. Scriptie in het kader van de doctoraalstudie pastorale psychologie. Rijksuniversiteit Utrecht, juli 1990.
- Stichting Evangelisch Werkverband *binnen de Protestantse Kerk in Nederland*, *Genezing en bevrijding in de kerk*, Actueel-nummer, jaargang 3, nr. 4, najaar 2004.
- Stoppels, S., "De charismatische beweging: vruchtbaar voor de kerken?", I en II, in: *Centraal Weekblad*, 31 mei en 7 juni 2002.
- Struys, Th., *Ziekte en genezing in het Oude Testament*, diss. VU, Kampen 1968.
- Suurmond, J.-J., "Een introductie tot de charismatische vernieuwing", in: *Kerk en Theologie*, jg. 40 nr. 1, Den Haag 1989, 34-50.
- Suurmond, J.-J., "Acht boeken over de Heilige Geest", in: *BCT*, nr. 24, Joël 1989, 39-52.
- Suurmond, J.-J., "De theologie van de pinksterbeweging", in: H. Stoffels (red.), *Religieuze bewegingen in Nederland*. Pinksteren, Amsterdam 1990, 29-45.
- Suurmond, J.-J., "Recencies: Van de Beek, Reiling en The Ecumenical Review", in: *BCT*, nr. 26, Hosea 1990, 52-64.
- Suurmond, J.-J., "Gaven tot gemeenschap", in: *BCT*, nr. 29, Jeanne d'Arc 1992, 37-42.
- Suurmond, J.-J., *'Och ware het gehele volk profeten!'* Charismatisch-theologische teksten. Gekozen, vertaald en ingeleid door dr. Jean-Jacques Suurmond, Zoetermeer 1992.
- Suurmond, J.-J., *Het spel van Woord en Geest*, aanzet tot een charismatische theologie, Baarn 1994.
- Suurmond, J.-J., *Geestesgaven zijn gewone mensen*. Een praktische handreiking, Baarn, 1995.
- Suurmond, J.-J., "De Geestesdoop: kracht tot menswording", in: *BCT*, nr. 39, Cunera 1997, 24-33.
- Suurmond, J.-J., *Van religie naar geloof*. Een essay over de kerk en het individualisme, Kampen 1999.

- Suurmond, J.-J., *Kleine gids van het christelijk geloof*. Een spirituele weg, Baarn 2003.
- Thurneysen, E., *Die Lehre von der Seelsorge*, Zürich 1965³.
- Trigt, J.C. van, *Een gezonden gemeente - een gezonde gemeente*. Onderzoek naar de missionaire werfkracht van de gebedsgenezingsbeweging in de Nederlandse Hervormde en Gereformeerde kerken in Nederland in de 19e en 20e eeuw, Rijksuniversiteit Utrecht, februari 1993.
- Veenhof, J., Versteeg J.P., Hartvelt G.P., Kraan K.J., Fiet J., *Op het spoor van de Geest*. Theologische opstellen, vragen aan en kanttekeningen bij de charismatische beweging, Kampen 1978.
- Veenhof, J., "Pontifex Maximus", in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 78 (1978), 4-15.
- Veenhof, J., *De Parakleet*. Enige beschouwingen over de parakleet-belofte in het evangelie van Johannes en haar theologische betekenis, Kampen z.j.
- Veenhof, J., "Wat de charismatische beweging ons te zeggen heeft. Gereformeerden en de CWN", in: *BCT*, nr. 11, Petrus en Paulus 1983, 10-19.
- Veenhof, J., "Internationale discussie over de charismatische beweging", in: *BCT*, nr. 13, Hemelvaart 1984, 3-14.
- Veenhof, J., "Charismata - bovennatuurlijk of natuurlijk?", in: J.H. van de Bank, e.a. (red.), *Ervaren waarheid*. Opstellen aangeboden aan Dr. H. Jonker ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk aan de Rijksuniversiteit Utrecht, Nijkerk 1984, 120-133.
- Veenhof, J., "Problemen en perspectieven in de ontmoeting tussen gereformeerde en charismatische vroomheid", in: C.J. Wethmar en C.J. A. Vos (red.), *'n Woord op sy tyd. 'n Teologiese feesbundel aangebied aan Professor Johan Heyns ter herdenking van sy sestigste verjaardagsdag*, Pretoria 1988, 173-183.
- Veenhof, J., "Heil en heling", in: K.U. Gäbler e.a. (red.), *Geloof dat te denken geeft*. Opstellen aangeboden aan H.M. Kuitert, Baarn 1989, 235-257.
- Veenhof, J., "Heil en heling", in: G. Heitink e.a. (red.), *Heil, heling, gezondheid*, 's Gravenhage, 1990, 11-25.
- Veenhof, J., "Geloof en genezing", in: G. Heitink e.a. (red.), *Heil, heling, gezondheid*, 's Gravenhage, 1990, 56-69.
- Veenhof, J., "De betekenis van de charismatische beweging voor theologie en kerk", in: *BCT*, nr. 30, Simon en Judas 1992, 8-18.
- Veenhof, J., "Therapie in der Kirche; ervaringen in de dienst der handoplegging", in: *BCT*, nr. 51&52, Cornelius 2003, 77-86.
- Veenhof, Jan, *Vrij gereformeerd*. Verzamelde artikelen bezorgd door Dirk van Keulen, Kees van der Kooi, Aad van Egmond en Martien Brinkman, Kampen 2005.
- Velema, W.A., *De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuiper*, 's-Gravenhage 1957 (diss.).
- Velema, W.A., *Confrontatie met Van Ruler*. Denken vanuit het einde, Kampen 1962.
- Verhoef, W.W., *Er waait weer wat*, de charismatische beweging, Den Haag 1974.
- Verhoef, W.W., *De charismatische beweging*. Een theologische verantwoording,

- doctoraalscriptie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen, 1979.
- Verhoef, W.W., "Een leesbaar boek over strijdbare zielszorg", in: *BCT*, jaargang 3, no. 1, voorjaar 1980, 11-14.
- Verhoef, W.W., "Dokumentatie Gereformeerde Kerken - CWN", in: *BCT*, nr. 18, Christus Koning 1986, 3-14.
- Verhoef, W.W., *Epifanie, de verschijning van de Heer*, 's-Gravenhage 1987.
- Verhoef, W.W., *Charismatische Informatie* 8, "Naar een kerkelijke dienst voor de zieken", Hilversum 1987.
- Verhoef, W.W., *Van de Bijbel naar vandaag*. Bijbelstudie voor de vernieuwing van de kerken, Hilversum 1990.
- Verhoef, W.W., "Met de dienst der genezing naar de mensen toe", in: *BCT*, nr. 37, Justinus de Martelaar 1996, 25-35.
- Verhoef, W.W., "Jezus charismaticus, exorcist", in: *BCT* nr. 39, Cunera 1997, 60-65.
- Versteeg, J.P., *Het heden van de toekomst*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar aan de Theologische Hogeschool van de Christelijk Gereformeerde Kerken in Nederland te Apeldoorn op 16 januari 1969, Kampen 1969.
- Vries, Harmen U. de, *Om heil en genezing te vinden*. De dienst der genezing en zijn plaats in instellingen van gezondheidszorg, Kampen 2006.
- Watchman Nee, *The Spiritual Man*, New York 1977. Nederlandse vertaling: *De Geestelijke Mens*, Dordrecht 2002.
- Wentsel, B., *Het Woord, de Zoon en de dienst*. Dogmatiek deel 1, Kampen 1981.
- Wentsel, B., *De openbaring, het verbond en de apriori's*. Dogmatiek deel 2, Kampen 1982.
- Wentsel, B., *God en mens verzoend*. Godsleer, mensleer en zondeleer. Dogmatiek 3a, Kampen 1987.
- Wentsel, B., *God en mens verzoend*. Incarnatie, verzoening, koninkrijk van God. Dogmatiek deel 3b, Kampen 1991.
- Wentsel, B., *De Heilige Geest, de kerk en de laatste dingen*. De persoon en het werk van de Heilige Geest. Dogmatiek deel 4a, Kampen 1995.
- Wentsel, B., *De Heilige Geest, de kerk en de laatste dingen*. De kerk als het saamhorige volk Gods. Dogmatiek 4b, Kampen 1998.
- Wentsel, B., *De Heilige Geest, de kerk en de laatste dingen*. De genademiddelen, het gemenebest en het eschaton. Dogmatiek deel 4c, Kampen 1998.
- Wentsel, Ben, *Hij-Is-Er-Bij*. Handboek bijbelse geloofsleer. Twee delen, Kampen 2006.
- Zoutendijk, A.J., *Geest en humaniteit bij J. H. Gunning Jr. I*. Een studie over deel III van "Blikken in de Openbaring", in *BCT* nr. 33, Jeremia 1994, 21-47.
- Zoutendijk, A.J., *Geest en humaniteit bij J. H. Gunning Jr. II (slot)*. Een studie over deel III van "Blikken in de Openbaring", in *BCT* nr. 34, Ursula en metgezellinnen 1994, 22-65.
- Zijlstra, J., *50 Hindernissen op de weg naar genezing en hoe deze hindernissen te overwinnen*, Leiderdorp 2000 (te verkrijgen bij de Levensstroom, Postbus 222, 2350 AE Leiderdorp).

REGISTER VAN PERSONEN

- Abbott, T.K., 280
 303-304; 377-378; 380-381; 383;
 385; 393
- Ahn, Byung-Mu, 104
- Aquino, Thomas van, 88; 317
- Aristoteles, 146
- Augustinus, 131; 203
- Asklepios, 47; 370
- Baader, F. von, 226
- Barth, K., 16; 21-24; 26; 32; 38; 57; 72-
 73; 128; 135; 209; 214; 269; 302;
 312; 316; 326; 330; 335-336; 340;
 351-352; 377; 396
- Bavinck, H., 12-13; 164; 188-204; 205-
 208; 212; 214-215; 217; 221-222;
 277; 292-293; 303-304; 377-378;
 380-383; 385; 393
- Beck, J.T., 225
- Becker, E., 124
- Beek, A. van de, 12-13; 156; 223; 307-
 332; 377-379; 381-382; 386; 388;
 394
- Behm, J., 280
- Beker, E.J., 22
- Benson, H., 374
- Berg, J.H. van den, 21
- Berkhof, H., 12-13; 40; 57; 65-66; 113;
 129; 137; 223; 291-306; 307; 311;
 315; 330-331; 336; 377-378; 381-
 382; 385; 388; 394
- Berkouwer, G.C., 12-13; 34; 49; 198;
 205-222; 224; 285; 292-294; 298;
- 303-304; 377-378; 380-381; 383;
 385; 393
- Beyers Naudé, 40
- Biser, E., 138
- Bittlinger, A., 104
- Blei, K., 65
- Blumhardt, J.C., 16; 21; 24; 33; 139;
 199; 319; 338
- Boehme, J., 225-226
- Breek, B., 264
- Breukelman, F., 15; 17-18; 26; 39; 46
- Brinkman, M.E., 326
- Bruggen, J. van, 152
- Bultmann, R., 131; 210; 318
- Calvijn, J., 132; 146; 164-165; 168; 190;
 194-196; 203; 207; 214; 278; 286;
 370; 385
- Carrel, A., 28
- Carter-Stapleton, R., 16
- Chantepie de la Saussaye, D., 234; 250;
 263
- Charcot, J.M., 199; 342
- Cleave, N.M. van, 59; 397
- Cobb, J.B., 312
- Costa, I. da, 225; 248
- Cullmann, O., 213; 269; 280; 281; 382

- Dam, W.C. van, 12; 57; 72; 84; 111; 145; 159
- Dibelius, M., 280
- Ditmarsch, J.N. van, 15; 70-71
- Dodd, C.H., 213-214
- Drewermann, E., 124
- Duffield, G.P., 59; 155; 364
- Deurloo, K., 17; 22
- Elderen, R. van, 92-97; 100
- Elzinga, M.J., 336
- Firet, J., 43; 363
- Floor, L., 152
- Fox, G., 106
- Fraser, J.O., 48
- Frey, Chr., 104
- Gerretsen, J.H., 12
- Gezelle, G., 384
- Greydanus, S., 59
- Gunning, J.H., 12-13; 164; 223-252; 253; 255; 263; 265; 269; 272; 377-378; 380-383; 385-386; 393; 395
- Haitjema, Th.L., 33; 281
- Hazenbergh, W., 12; 199
- Heitink, G., 133-135; 139-141; 143; 147
- Hickson, J.M., 43
- Hijmans, A., 333; 348-351
- Hille, C. van, 147
- Hippocrates, 30
- Hoeven, J.A. van der, 383; 342
- Hollenweger, W.J., 101-108; 147
- Huizinga, J., 119
- Hultgren, A., 115
- Hylkema, C.B., 219
- Irving, E., 16; 32; 38; 230
- Jagersma, H., 47
- Jomanda, 373-374
- Jong, G.W. de, 205
- Jong, J. de, 92; 98-99; 373-375
- Kierkegaard, S., 124
- King, M.L., 40
- Knijff, H.W. de, 17; 254-255; 259-261
- Koch, K., 25-26; 48; 81
- Kohlbrügge, H.F., 263
- Kooi, C. van der, i; 91; 95-98; 365
- Kooij, R. van, 145; 286; 358; 362; 384; 388
- Kraan, K.J., 12; 14-56; 57-58; 61; 64; 68-70; 72-73; 81; 83-84; 87; 109-111; 145; 149-151; 156-159; 161-163; 186-187; 248; 266; 290; 334; 336; 341; 381-384; 386-387; 391-392
- Kramer, F., 199-201
- Kranenborg, R., 92; 99-100
- Kruis, Johannes van het, 15

- Kuitert, H.M., 133
- Kuyper, A., 12-13; 22; 49; 54; 131-132; 139; 146; 164; 165-187; 188; 193; 204; 206; 217; 219; 221-222; 227; 262; 285; 309; 366; 377-378; 380-383; 385; 393
- Lane, W.L., 151
- Leeuwen, P.C. van, 158
- Leeuwen, P.J. van, 209
- Leshan, L., 79
- Luther, M., 35; 152; 203; 215; 226; 312; 344; 353
- Maasbach, J., 12
- MacNutt, F., 16; 81; 84; 87; 305; 373-374
- Marsh, J., 214
- Melanchthon, 344
- Mietus, L., 225-226; 399
- Miskotte, K.H., 15; 17; 19; 26; 39; 254; 298
- Moltmann, J., 112; 138; 294; 312; 330; 355
- Mühlen, H., 128-129; 131
- Murray, A., 12
- Noordmans, O., 12-13; 164; 223; 253-265; 273; 322; 324; 331; 377; 378; 380-381; 385; 393
- Oetinger, F.C. von, 206; 224-225
- Oosterzee, J.J. van, 300
- Osborn, T.L., 10; 14; 333; 358; 363
- Ouweneel, W.J., 29; 145; 159
- Oyen, H. van, 130
- Palamas, Gregorius, 97
- Pannenberg, W., 312
- Parmentier, M.F.G., i; 12; 26; 68; 74-110; 154; 156-157; 159; 162-163; 186-187; 357; 374; 381; 383; 385-388; 391-392
- Paul, M.J., 12-13; 32; 34; 145-161; 162; 338; 381; 384-387; 392
- Peursen, C.A. van, 136
- Plessis, D. du, 42
- Plug, W.A., 12
- Pop, F.J., 283
- Rebel, J.J., 36; 266
- Ridderbos, H., 39-40; 50; 334
- Richards, E.B., 12
- Roscam Abbing, P.J., 41; 339; 341; 351-357; 379; 388; 394
- Rothe, R., 248
- Roukema, R., 141
- Ruler, A.A. van, 12-13; 37; 40-41; 164; 223; 266-290; 291; 293-295; 305-306; 322; 330-331; 377-378; 380-382; 385; 393
- Sanford, A., 12; 16; 28; 76; 84
- Schegget, G. ter, 322
- Schopenhauer, A., 137
- Schillebeeckx, E., 79

Schleiermacher, F.E.D., 112	Tournier, P., 137-138
Schoonenberg, P., 43; 79; 80; 108	Trigt, J.C. van, 12; 36
Schweitzer, A., 213	Veenhof, J., 12-14; 21; 126-144; 145; 158; 162-163; 187; 381; 385-386; 392
Semmelink, J.H., 224-226; 239-240; 248	Verhoef, W.W., i; 12; 15; 57-73; 74; 109; 111; 162-163; 186-187; 233; 381-383; 385; 389
Simpson, A.B., 345	Versteeg, J.P., 40-41; 43
Sirks, G.J., 128	Vinet, A., 262
Smelik, E.L., 47-48	Vos, G., 296
Smit, H., 50-56; 145	Vries, H.U. de, 11
Smith, P., 249	Warfield, B.B., 139
Snaterse, M., 14-16	Watchman Nee, 16; 26
Spinoza, B., 253	Wentsel, B., i; 59-62; 157; 386
Stoppels, S., 10	Wink, W., 159
Stroethoff, F.A., 12	Zaiss, H., 10; 14; 333; 358; 363
Struys, Th., 148; 336	Zijlstra, J., 145; 147; 155; 364-365
Suurmond, J.-J., 12-13; 68; 111-125; 162-163; 168; 186-187; 326; 381-383; 385	Zoutendijk, A.J., 251
Thurneysen, E., 25; 335-336; 338; 348	

REGISTER VAN ZAKEN

- Amsterdamse School 15-18; 21-22; 26; 37; 42; 50
- Beeld Gods 73; 167-168; 188-190; 206-207; 223; 226; 229; 230; 251; 378; 381
- Berusting 69; 340; 384
- Biblicisme 72; 130; 363-364
- Chaos(machten) 16-17; 19; 21-23; 25; 27; 37; 48; 50-51; 53; 119; 124; 135; 186; 210; 222; 245; 254; 263; 269; 272-275; 277; 287; 313; 340-341; 381; 387
- Cessationisme 139; 144; 180; 346; 370; 372; 377; 383; 385
- Charismatische Werkgemeenschap
Nederland (CWN) 10-12; 15; 28; 57; 64; 73-74; 86-88; 126-127; 139; 145; 162-163; 358; 363; 371; 373-374; 379-381; 385-388
- Chiliasme 19; 39; 65; 298
(zie ook *duizendjarig rijk*)
- Christologie
- Woord-christologie 79-80; 295
- Pneuma-christologie 38; 79-80; 295
- kosmische christologie 83; 109
- Demonie/demonen 11; 24; 29; 46; 51; 61; 81; 87; 107-109; 116-117; 159; 171; 200; 222; 292; 311; 313; 337; 340; 362
- Deputaten van de GKN voor Contact met de CWN 13; 28; 71; 73; 82; 333; 358-360; 362-371; 379-380; 385; 387
- Dispensationalisme 60; 62; 380; 385
(zie ook *cessationisme*)
- Dodenopwekking 50; 53; 62; 139; 156-157; 180; 384
- Doop in de Heilige Geest 67; 72; 111; 118 (zie ook *vervulling met/door de Geest*)
- Duizendjarig rijk 19; 39; 298-300; 305
- Energie (helende) 25; 28-30; 52; 76-78; 87; 97; 109-110; 121-122; 374-375
- Eschatologie
- consequente 213-214
- gerealiseerde 178; 213-214; 296; 365
- zich realiserende 19; 37; 39; 41; 55; 66-67; 72; 83; 155; 161; 163; 177; 187; 217; 247; 266; 280; 296; 300; 306; 382; 383-384; 388
- Evangelisch Werkverband 389
- Filioque 104-105; 108; 278-279
- Gebed
- doordrenkend 87-88; 99; 373; 374-375
(zie ook *soaking prayer*)
- Gemeene gratie 167; 168-172; 175; 184; 186-187; 381-382
- Genezing
- gave van genezing 43; 102; 119; 179; 200; 204; 349; 350; 373
- gebedsgenezing 12-13; 24; 30; 36; 74; 94; 220; 333-334; 351; 361; 363; 379
- geloofsgenezing 348
- genezing der herinneringen 45
- innerlijke genezing 15; 21; 45; 71; 84-85; 91; 116; 373; 388
- lichamelijke genezing 11; 13; 48-50; 64; 69; 73-74; 84-88; 90-91; 99; 109; 125; 143; 160; 248; 338; 346; 366; 373-375; 378; 383; 387; 389
- Gezondheid 11; 17; 22; 24; 27-28; 36; 62; 103; 133; 135-138; 147-148;

- 150; 181; 195; 228; 288; 335-336; 338-339; 351; 357; 359; 362; 382
- Glossolalie 14; 21; 59; 68-69; 73; 105; 111; 118; 120-121; 125; 127; 139; 301-302 (zie ook *tongentaal*)
- Gratia interna 215; 276; 284-287; 289
- Hagedisprincipe 76-77; 82-83; 93; 96-101; 103; 154; 187; 343; 374; 376; 381; 386
- Handoplegging 18; 21-22; 28; 44; 46-48; 52; 59; 61; 63; 70; 74-75; 85; 87; 122; 135; 139-140; 144-145; 147; 152-154; 157-159; 161; 199; 301; 332; 346-348; 354; 364; 370-375; 386; 389
- Heidelbergse Catechismus - Zondag 10 26; 34; 69; 73; 147; 163; 181; 183; 215; 230; 239; 296; 309; 312; 326; 378; 382
- Heiliging 16; 32-33; 35-36; 38; 43; 51; 53; 58; 155; 162; 187; 196; 206-207; 215-216; 222-223; 228; 237; 240; 247; 262; 273; 279; 298; 301-302; 305; 348; 365; 377-378; 380-383; 386
- Heilsorde 36; 196; 377
(zie ook *ordo salutis*)
- Hermeneutiek 17; 21; 72; 116; 160; 254; 301; 319; 336; 386
- Hervormde Raad voor Kerk en Ziekenzorg 13; 24; 333
- Interim 38-41; 50; 54; 177; 186-187; 194; 213-215; 280; 290; 293; 299; 300; 344; 393
(zie ook *voorlopigheid*)
- Lucasorde/Order of Saint Luke the Physician 139; 156; 158; 389; 399
- Magie 28; 82; 87; 303; 338; 343; 346; 365; 370
- Magisch 25; 29; 48; 70; 78; 92; 94; 108; 139; 221; 346-347; 350; 370; 386
- Magnetisme 25; 77-78; 202; 242; 343
- Magnetiseur 38; 78; 350
- Mensbeeld 73; 78; 136-137; 143; 146; 165; 353; 374
- Millennianisme 298-300
(zie ook *duizendjarig rijk*)
- Natuur 18-19; 22-23; 26; 29; 30; 37-38; 43; 49; 50-51; 53-54; 68; 76-80; 88-89; 95; 99; 100; 102; 104-108; 113; 121; 124; 127-128; 136-137; 140-143; 146; 150; 154; 166; 169-172; 174-175; 182-183; 187; 190-191; 201-204; 209; 219-221; 226; 228-229; 231; 235-236; 241; 244-246; 268; 271; 292; 294-295; 303; 310; 317-318; 321; 325; 351; 355-356; 362; 381
- 'Nichtige', het 16; 23; 26; 57; 72-73
- Occult(isme) 25; 48; 142; 146; 154; 159; 161; 292; 333; 350; 365
- Opstandingslichaam 193; 271
- Opstandingsleven 239
- Ordo salutis 133; 173; 184; 187; 192; 203; 262; 264; 275; 287; 289; 378; 393 (zie ook *heilsorde*)
- Paranormaal (gaven, verschijnselen, inzichten e.d.) 25-26; 38; 50; 73; 77; 80; 91; 98; 103; 107; 109-110; 121-122; 125; 375; 381; 384-385; 387
- Parousie 66; 157; 170; 193-194; 211-213; 215 (zie ook *wederkomst*)

- Persoonlijkheid
 - idee der 263; 265
 - menselijke 44; 71; 83; 123; 193; 206; 219; 226; 243; 251; 262-265; 273; 342; 355; 357
 - van God 250
 - van Jezus 37; 80; 229; 245
 - van de Heilige Geest 241
- Platonisme 146; 224; 228; 237; 255; 265
- Providentia 341; 368; 382
 (zie ook *voorzienigheid*)
- Pinksterbeweging 10-11; 43; 59; 106; 111; 118; 139; 155; 163; 301-303; 305; 364; 382
- Rechtvaardiging 35; 51; 53; 115; 136; 176; 187; 191; 196; 215-216; 222; 225; 247; 256; 260; 262; 301-302; 365; 380
- Soaking prayer 87; 373; 391
 (zie ook *doordrenkend gebed*)
- Spel 111-114; 116; 118-120; 124-125; 162; 168; 186; 273; 344
- Spiritualisme 18; 206; 229
- Sterfelijkheid 23; 114; 124; 166; 191; 209
- Stoa 29; 229; 237
- Streeptheologie 139; 180
 (zie ook *cessationisme*)
- Theologie
 - dialectische 22; 24; 26; 348
 - ethische 250; 253; 262-263
- Theologia crucis 41; 106; 108; 293; 319; 321; 339; 353; 394
- Theologia gloriae 144; 194; 216; 248; 319-320; 353; 382; 384; 394
- Theologie van de glorie 35-36; 39; 41; 297; 306
- Tongentaal 21; 68-69; 107; 120-121; 178; 180; 187; 301; 358
 (zie ook *glossolalie*)
- Tussentijd 35; 177; 193-195; 212-215; 217; 222; 275-276; 278; 287; 297; 339; 365 (zie ook *interim*)
- Unia mystica 195; 197; 205
- Vervulling
 - met/door de Geest 132; 278-279; 290; 301; 305; 365
- Verzoening 17; 26; 33-35; 37; 40; 60-61; 63; 92; 109; 115; 147-148; 154-155; 160-161; 191; 211; 214; 220; 222; 230; 234; 240; 245; 247; 249; 260; 264; 268; 273; 277; 280-281; 287; 290; 293; 314; 323; 334; 348; 362; 364; 377-380; 386-387
- Vlees 16; 26; 32-33; 35; 38-39; 43; 50; 60; 63; 74; 83; 109; 114; 119-120; 165; 171; 175; 192-193; 200; 206-207; 211; 224-225; 228-232; 237-238; 247; 250-251; 258; 264; 267; 270-271; 275-279; 284-285; 290; 341; 359
- Vloek 23-24; 26; 57; 73; 109; 114; 149; 166-169; 171; 186; 190-191; 199; 208-209; 243; 272; 274; 309; 337; 387
- Voleinding 19; 39; 40; 65-66; 98; 108; 165-167; 170-174; 177; 184-187; 192-193; 209; 217; 233-234; 254; 257; 259; 261-262; 265; 269-270; 274-276; 278; 281; 287; 289-290; 294-300; 314; 322; 331; 365; 388
 (zie ook *eschatologie*)
- Volmacht 23-24; 31; 58-63; 69; 72; 87-88; 151-152; 158; 163; 233; 344; 352; 363; 365; 369; 380; 386

Voorlopigheid 22; 39; 50; 57; 73; 79;
81; 94; 98; 113; 142; 144; 155; 187;
276; 280; 291; 336; 344; 346; 361;
372; 381-382; 388
(zie ook *interim*)

Voorzienigheid 26; 69; 73; 147; 150;
163; 166; 181; 197-198; 206; 219-
221; 253; 257; 307; 309; 313; 317;
332; 368; 377; 386

Wedergeboorte 44; 67; 115; 118; 132;
162; 172; 175; 184; 187; 195-197;
203-204; 215; 227; 231-232; 239;
241; 244; 261-263; 285; 301; 305-
306; 377; 379; 380; 385

Wederkomst 50; 157; 160; 170; 173-
174; 177; 184; 187; 192-194; 204;
211; 213; 220; 248; 261; 265; 290;
296; 299; 352 (zie ook *parousie*)

Zegen 17-18; 22; 28; 34; 44; 46-47; 50;
52; 61; 71; 139; 144; 160; 167-168;
186; 301; 330; 339; 355; 358; 363;
370-371; 389

Ziekenzalving 61; 70; 74; 103; 145;
151; 157-161; 370-371; 388-390

CURRICULUM VITAE



Siebe Maarten Roozenboom werd op 20 juli 1956 geboren te Huizen.
Hij deed in 1984 zijn doctoraalexamen aan de Faculteit der Godgeleerdheid te Utrecht.
In 1985 werd hij bevestigd als predikant in de Hervormde Gemeente 's-Heerenhoek, Nieuwdorp en Lewedorp (Zld).
Sinds 1993 is hij als predikant verbonden aan de Hervormde Gemeente Holten (wijk West).
Vanaf 1982 volgt hij de ontwikkelingen in charismatisch Nederland.
Van 1992 tot 2007 deed hij promotieonderzoek over de dienst der genezing in de hervormd-gereformeerde theologie aan de VU te Amsterdam .